*AUTHOR:*

VORLANDER, KARL

*TITLE:*

IMMANUEL KANT UND SEIN EINFLUSS AUF...

*PLACE:*

BIELEFELD

*DATE:*

1921

Master Negative #

93-81667-9

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



Vorländer, Karl, 1860-

... Immanuel Kant und sein einfluss auf das deutsche denken, von Prof. Dr. Karl Vorländer ... Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1921.

108 p. 19 cm. (Die bücherei der volkshochschule, bd.9)



Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 8-12-93 INITIALS BE

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

# BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Vorlander, Karl
Emmanuel Kant und sein einfluss . . .

**Bibliographic Irregularities in the Original Document**

List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____ Page(s) missing/not available: _____

_____ Volumes(s) missing/not available: _____

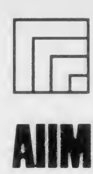
✓ Illegible and/or damaged page(s): 1-25

_____ Page(s) or volumes(s) misnumbered: _____

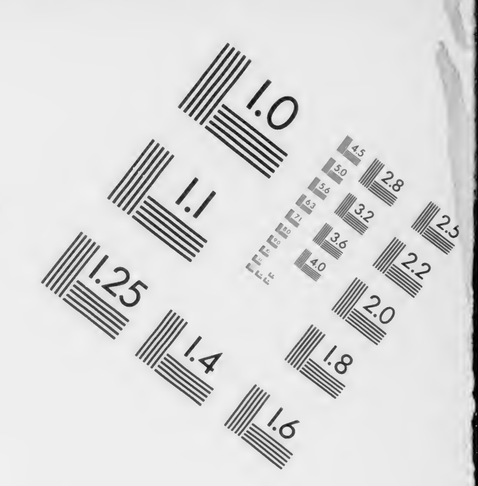
_____ Bound out of sequence: _____

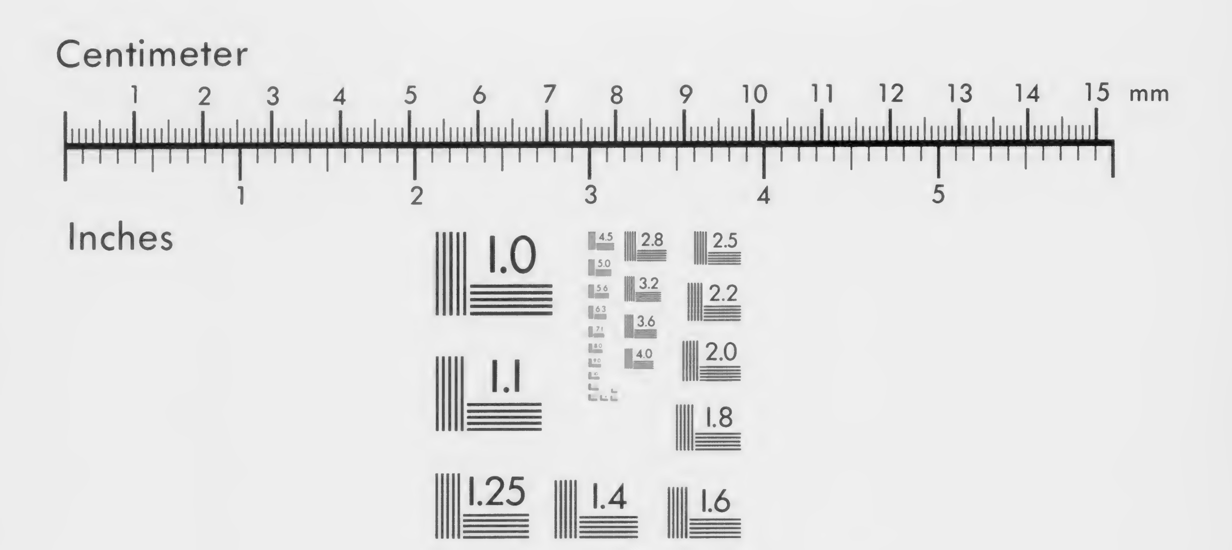
_____ Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from: Northwestern University. Xeroxed up to pp. 15.

_____ Other: _____

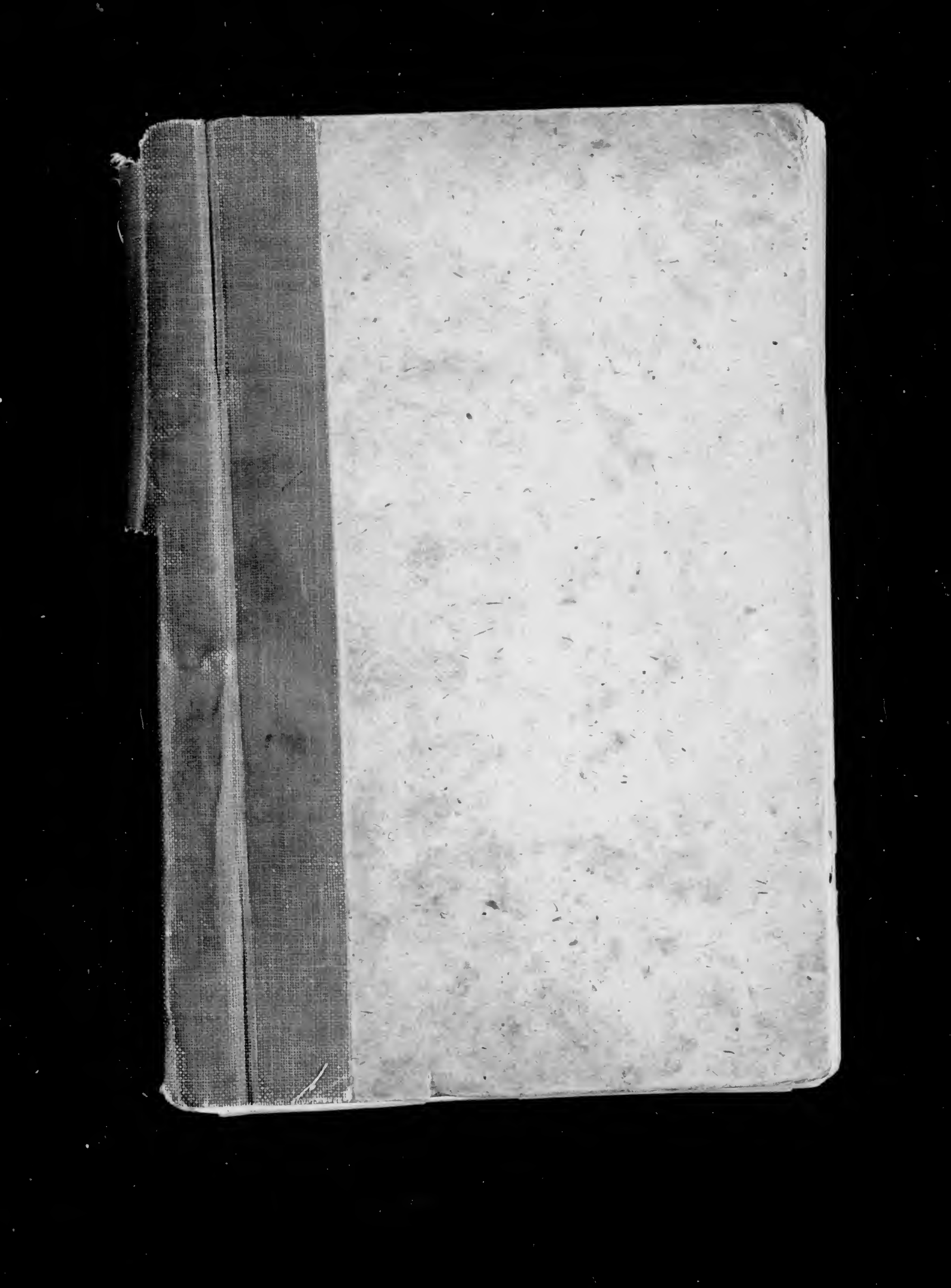








Centimeter
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
mm
1
2
3
4
5
Inches



Die Bücherei der

# Volkshochschule

Band 9

# Immanuel Kant

## und sein Einfluß auf das deutsche Denken

Von

Prof. Dr. Karl Vorländer



Velhagen & Klasing
in
Bielefeld und Leipzig

# Die Bücherei der Volkshochschul

Eine Sammlung gemeinverständlicher Darstellunge
aus allen Wissensgebieten

Herausgegeben vom Wirkl. Geh. Oberregierungsrat

**Dr. Richard Jahnke,**
Ministerialdirektor im Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in Berlin

---

**Band 1: Einführung in das philosophische Denken.** Vo Dr. Konrad Albrich, Oberlehrer in Brandenburg a. d. Havel. Preis M. 3.60 und 80 % Teuerungszuschlag des Verlages.

**Band 2: Das moderne Japan.** Von Dr. Paul Ostwald, Berlin. Mit 1 Karte. Preis M. 3.60 und 80 % Teuerungszuschlag des Verlages.

**Band 3: Aus unseres Volkes Werdegang.** Von Studienrat Erich Haring in Magdeburg. I. Die vorgeschichtliche Zeit. Mit 22 Abbildungen und 2 Karten. Preis M. 2.60 und 80 % Teuerungszuschlag des Verlages.

**Band 4: Einführung in Richard Wagners Werke und Schriften.** Von Dr. Hermann Frhr. von der Pfordten, Univ.-Prof. in München. Mit 1 Bildnis. Preis M. 3.40 und 80 % Teuerungszuschlag des Verlages.

**Band 5: Einführung in das öffentliche Recht.** Von Konrad Maß, Oberbürgermeister i. R. in Görlitz. Preis M. 3.60 und 80 % Teuerungszuschlag des Verlages.

**Band 6: Biologische Streifzüge.** Von Dr. Heinz Welten, Dozent an der Humboldt-Hochschule, Berlin. Mit 35 Abbildungen. Preis M. 3.60 und 80 % Teuerungszuschlag des Verlages.

**Band 7: Einführung in das Verständnis der Malerei.** Von Dr. Paul Uebing, Oberlehrer in M.-Gladbach. I. Die italienische Malerei. — Die altdeutsche Malerei. Mit 30 Abbildungen. Preis M. 3.60 und 80 % Teuerungszuschlag des Verlages.

**Band 8: Dasselbe.** II. Die altniederländische Malerei. Die Malerei des 17. Jahrhunderts. Vom 17. zum 19. Jahrhundert. Der Impressionismus. Der Expressionismus. Anhang. Mit 13 Abbildungen. Preis M. 3.20 und 80 % Teuerungszuschlag des Verlages.

**Band 9: Immanuel Kant und sein Einfluß auf das deutsche Denken.** Von Prof. Dr. Karl Vorländer, Provinzialschulrat in Münster. Preis M. 3.— und 80 % Teuerungszuschlag des Verlages.

Fortsetzung siehe 3. Umschlagseite.

Die Bücherei der Volkshochschule
Eine Sammlung gemeinverständlicher Darstellungen
aus allen Wissensgebieten
Herausgegeben von Ministerialdirektor Dr. R. Jahnke in Berlin
Band 9

# Immanuel Kant

## und sein Einfluß auf das deutsche Denken

---

Von

**Prof. Dr. Karl Vorländer**
Oberschulrat in Münster

Bielefeld und Leipzig. 1921
Verlag von Velhagen & Klasing

Meiner
treuen Lebensgefährtin

# Inhaltsverzeichnis.





# Einleitung.

Die äußere und innere Not unseres Volkes ist größer denn je in den zwei Jahrtausenden bisheriger deutscher Geschichte. Nur die Zeiten nach dem Dreißigjährigen Kriege oder die Jahre nach dem Zusammenbruch Preußens von 1806 lassen sich damit vergleichen. Die Jähe unseres jetzigen Zusammensturzes erinnert eher an den letzteren. Und ebenso die innere Morschheit und Hohlheit des Staatsbaus bei allem äußeren Glanze. Nur ist in Grad und Umfang unser gegenwärtiger Fall viel tiefer, weil unsere äußere Machtstellung vorher weit stärker und glänzender war als damals. Viel tragischer und viel erschütternder. Nach so unendlichen Opfern an Gut und Blut, an Kraft und Hingabe dieser Ausgang! Dazu der nicht endenwollende Hader der Parteien und der durch den jahrelangen Krieg und die schließliche furchtbare Niederlage verursachte sittliche Zusammenbruch! Damals hat sich, anders als nach dem Krieg der dreißig Jahre, Preußen und mit ihm das übrige Deutschland auffallend rasch erholt, mindestens innerlich. Und weshalb? Weil sich Männer fanden, die eine völlige innere Erneuerung des Volkes in die Wege zu leiten wußten, das Volk mit sich emporrissen. Auch heute ist der einzige Weg, der zum Heile führen kann, eine vollständige innerliche, soziale Erneuerung unseres gesamten Volkes in allen seinen Schichten, wie damals Fichte in seinen Reden an die deutsche Nation sie verlangte. Aber heute richtet sie sich nicht nur, wie in der Hauptsache damals doch selbst bei Fichte, an die sogenannten „Gebildeten", die vielfach an der Anbetung des Erfolges und der äußeren Macht sich am meisten beteiligt haben, sondern an die gesamte Volksmasse. Das ist der tiefste Sinn der Volkshochschulbewegung, der auch diese Schrift dienen will. Wir alle müssen zurück, richtiger vorwärts zu dem Geiste, der uns groß gemacht, sittlich und intellektuell. Einer der Größten unter unseren Großen, aus dem noch heute ein unerschöpfter Quell reichsten inneren Lebens strömt, zugleich einer der Deutschesten unter unseren deutschen Denkern, obwohl viel mehr genannt als wirklich bekannt, soll der Gegenstand der folgenden Darstellung sein:

Immanuel Kant.

## 1. Äußeres Leben Kants.

Die Tatsachen seines äußeren Lebens sind bald erzählt. Am 22. April 1724 in Deutschlands nordöstlichstem Winkel, in Königsberg, als Sohn eines ehrbaren Sattlermeisters und einer liebenden, frommen Mutter geboren, wird er mit 8 Jahren durch Vermittlung des seiner Mutter in Bibelstunden bekannt gewordenen Dr. Franz Albert Schulz in die von diesem geleitete Lehranstalt aufgenommen: eine der bedeutendsten damaligen deutschen Gelehrtenschulen, das heute noch bestehende „Friedrichskolleg", das er dann bis zum vollendeten sechzehnten Lebensjahre besucht. Im Herbst 1740 bezieht er die heimische Universität: im graden Gegensatz zu der öden Lateinpaukerei und dem pietistischen Drill des Friderizianums in erster Linie philosophischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien sich widmend. Sechs Jahre schlägt sich der arme Studiosus mit Mühe und in Dürftigkeit durch. Seine bei dem Abschluß der Universitätszeit verfaßte erste wissenschaftliche Schrift: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" kann er erst mehrere Jahre später mit Hilfe eines wohlhabenden Oheims Schuhmachermeister drucken lassen; seine Eltern hat er inzwischen, die besonders geliebte Mutter bereits mit dreizehn Jahren, durch den Tod verloren. Schon früh fühlt er, daß der allein seinen Anlagen gemäße Beruf derjenige des akademischen Lehrers ist. Um indes eine gesicherte wirtschaftliche Grundlage dazu zu gewinnen, bekleidet er erst, mindestens sieben Jahre hindurch, übrigens damit einer Zeitsitte folgend, mehrere Hauslehrerposten in verschiedenen Gegenden seiner ostpreußischen Heimat. Erst im Herbst 1755 habilitiert sich der bereits Einunddreißigjährige mit einer lateinischen Abhandlung als Privatdozent der philosophischen Fakultät an der Königsberger Universität, wo er sich bald durch seine Vorlesungen und Schriften einen angesehenen Namen erwirbt. Trotzdem bleibt er, infolge der Ungunst äußerer Verhältnisse, noch fünfzehn Jahre bloßer „Magister", in den letzten Jahren zum Zwecke des Gelderwerbs noch eine gering besoldete Unterbibliothekarstelle an der Schloßbibliothek verwaltend. Endlich, mit 46 Jahren, Frühjahr 1770, wird er ordentlicher Professor der Philosophie oder, wie es damals hieß, „der Logik und Metaphysik". Aber erst 1781 erscheint sein Hauptwerk, die „Kritik der reinen Vernunft", und

wiederum erst mehrere Jahre später beginnt er ein berühmter Mann zu werden, zu dessen abgelegener Heimat nun aus allen Teilen Deutschlands Philosophiebeflissene hinströmen. Denn seiner Vaterstadt bleibt er, trotz mehrfacher vorteilhafter Berufungen nach auswärts und der Gunst des freisinnigen Ministers Zedlitz, treu; ja, er hat sich in seinem späteren Leben kaum mehr als eine Meile weit davon entfernt. Er bleibt unvermählt. Das einzige bedeutsamere äußere Ereignis, das in dies stille, ganz der Wissenschaft, der Lehrtätigkeit und dem Verkehr mit ähnlich gesinnten Freunden gewidmete, im übrigen heitere Geselligkeit nicht verschmähende Gelehrtenleben fiel, war ein Konflikt mit der reaktionären Wöllnerschen Regierung, der ihn noch im Jahre 1794 traf: eine Kabinettsorder Friedrich Wilhelms II., die ihm „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift" vorwarf und ihn „bei fortgesetzter Renitenz" mit „unfehlbar unangenehmen Verfügungen" bedrohte. Der Siebzigjährige fügte sich in einer würdig gehaltenen Erklärung einstweilen in das ihm auferlegte religionsphilosophische Schweigen. Nach des Königs Tode (1797) konnte er wieder aufatmen. Aber seine geistige Vollkraft war gebrochen. Bereits im Sommer 1796 hatte er seine Vorlesungen eingestellt, 1798 hat er seine letzten Schriften veröffentlicht. Seitdem nahm seine Altersschwäche in steigendem Maße zu. Die letzten Jahre des Einsamen waren ein langsames Dahinsiechen. Am 12. Februar 1804 ist er gestorben.

## 2. Entwicklung bis 1760.

Indessen hinter diesen dürftigen äußeren Lebenstatsachen birgt sich eine reiche innere Entwicklung. Zwar den philosophischen Revolutionär und Begründer einer neuen Weltanschauung konnte vor 1781 niemand vorausahnen. Höchstens, wer die Erstlingsschrift des Dreiundzwanzigjährigen mit vollster Aufmerksamkeit gelesen hatte. Ihr gelehrtes Thema (s. oben) interessiert uns heute nicht mehr; aber man begegnet in ihr an verschiedenen Stellen schon überraschend kühnen Wendungen des künftigen Genies. So vor allem einer auch mächtigste Willenskraft verratenden: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen."



Aber ein weit großartigeres Werk steht am Eingang von Kants eigentlicher Schriftstellertätigkeit: seine **Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels** (1755).

Wie die Philosophie aller Zeiten, insbesondere die des alten Griechenlands, von der Betrachtung der äußeren Natur, und zwar in ihrer größten Ausdehnung, d. i. des Weltalls (Kosmos) ausgeht, so hatte sich auch der Blick des jungen Kandidaten der Philosophie während der langen Jahre seiner Hauslehrertätigkeit auf das Weltgebäude und seine Entstehung gerichtet. Er hat in seinem Buch die Gedanken Newtons, des großen Briten, auf den ihn schon sein Universitätslehrer Knutzen hingewiesen, weitergedacht. Die Welt der Fixsterne, so führt der erste Abschnitt aus, ist nicht das wirre Durcheinander, als das sie dem ersten Blick erscheint, sondern gleich derjenigen der Planeten ein großes System oder vielmehr eine ganze Reihe von Systemen, die sich um bestimmte Mittelpunkte (Zentralsonnen) bewegen. Übrigens ahnt seine Phantasie die Entdeckung neuer Wandelsterne jenseits des Saturn bereits voraus.

Den eigentlichen „Vorwurf" des Werkes jedoch enthält der zweite Teil: „Von dem ersten Zustande der Natur, der Bildung der Himmelskörper, den Ursachen ihrer Bewegung und der systematischen Beziehung derselben, sowohl in dem Planetengebäude insonderheit als auch in Ansehung der ganzen Schöpfung." Als den **Urzustand** des gesamten Weltalls denkt sich unser Philosoph einen völlig unbestimmten „elementarischen Grundstoff", den „einfachsten, der auf das Nichts folgen kann", „so roh, so ungebildet als möglich". Vorausgesetzt wird einzig und allein seine Begabung mit zwei Urkräften: der Anziehungs- und der „Zurückstoßungs"kraft. Daraus folgt von selbst die ganze weitere Entwicklung. Durch die erstere bildeten sich an Stellen, wo die Elemente dichter zusammenlagen, „verschiedene Klumpen", also Zentralkörper, welche immer zahlreicher leichtere Teilchen an sich zogen. Durch die ihr entgegengesetzte Abstoßungskraft jedoch wurden die nach diesen Mittelpunkten strebenden Teilchen von ihrer geradlinigen Bahn seitwärts abgelenkt und der senkrechte Fall, nachdem die widerstreitenden Antriebe sich gegenseitig aufgehoben haben, in Wirbelbewegungen verwandelt. In der Mitte dieser gewaltigen kreisenden Nebelmasse bildete sich eine, durch die Reibung der rotierenden Massen in ungeheure Hitze versetzte feurige Kugel, die **Sonne**. Innerhalb des sie umkreisenden Nebelringes aber entstanden nach demselben Gesetz wiederum ebensolche, nur kleinere Weltkörper: die **Planeten** mit den sie ihrerseits umkreisenden Trabanten. Auf die zahlreichen weiteren Einzel-

heiten dieser Kantischen Weltentstehungshypothese: die verschiedenen Dichtigkeiten, die sogenannten „Exzentrizitäten", d. h. ungleichförmigen Geschwindigkeiten der Planeten, den Ursprung der Kometen, der Monde, des Saturnrings u. a. können wir hier nicht eingehen.

Von dem so gewonnenen Ergebnis erweitert sich dann im letzten Kapitel das Bild zu einem großartigen Gemälde des unendlichen Alls, unendlich nach Raum und Zeit. In einer Reihe von Jahrmillionen vielleicht hat sich die Welt zu ihrem heutigen Zustand entwickelt, und wiederum „ganze Gebirge von Millionen Jahrhunderten werden verfließen", binnen deren „immer neue Welten und Weltordnungen" sich bilden werden. Denn die Schöpfung hat zwar, wie Kant 1755 noch zu behaupten sich getraut, „einmal angefangen", wird aber „niemals aufhören". Gleichwie unzählige Tiere und Pflanzen täglich der Vernichtung anheimfallen, während die unerschöpfliche Zeugungskraft der Natur zahllose andere an anderen Orten von neuem erzeugt, so harren vielleicht noch unendliche uns unbekannte Welträume ihrer weiteren Entwicklung. Und ebenso groß, wie die Unendlichkeit der Zeit, ist die des Raumes, für die eine Welt, ja eine „Milchstraße von Welten" nicht mehr bedeutet als eine Blume oder ein Insekt im Vergleich zu der ganzen Erde. Aber wenn auch die Weltentwicklung als Ganzes als endlos gedacht werden muß, so müssen und werden gleichwohl die einzelnen Weltkörper und Sternensysteme einst wieder untergehen und in das Chaos zurückkehren, aus dem sie hervorgingen. Die Umlaufsbewegung der Planeten wird einmal ermatten; von der Zentralgewalt der Sonne überwältigt, werden sie, die ihr nächsten zuerst, in deren Masse niederstürzen, ihre Glut unermeßlich vermehren und so einen Weltenbrand herbeiführen, in dem unser ganzes Sonnensystem sich selbst verzehrt. Dessen Untergang wird schließlich auch derjenige der Fixsterne folgen, bis dereinst aus ihren Trümmern wiederum eine neue Welt entsteht, gleich einem „Phönix der Natur, der sich nur darum verbrennet, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben".

Noch weiter führt ihn der Schwung seiner Phantasie in einem als „Anhang" hinzugefügten Abschnitt, wo er allerlei Vermutungen über das Vorhandensein von Planetenbewohnern aufstellt, die von um so leichterer und feinerer Art, körperlich wie geistig, sein sollen, je weiter sie von der Sonne entfernt sind. Wir können diese geistreichen Phantasien hier um so eher auf sich beruhen lassen, als der Philosoph diesen ganzen Abschnitt nicht mit dem Maßstabe strenger Wissenschaft gemessen zu sehen wünscht, sondern seiner Einbildungskraft hier „mit weit größerer Ungebundenheit den Zügel schießen lassen" zu wollen von Anfang an ausdrücklich erklärt; wie er denn auch dreieinhalb Jahrzehnte später bei einem aus seinem Buche von seinem Schüler Gensichen veranstalteten Auszuge diesen und verwandte Abschnitte gestrichen hat.



„Ein recht Jünglingsbuch", so konnte in der Tat Herder seinem Freunde Lavater das Werk Kants charakterisieren, dessen Wert zweifellos weniger auf streng-naturwissenschaftlichem Gebiet — wie das schon die Fortlassung aller mathematischen Begründung zeigt —, sondern auf der genialen philosophischen Anschauungskraft beruht. Dazu kommt ein hier schon auftretender, später noch näher zu beleuchtender Grundzug seines Philosophierens: die Alleinherrschaft der Vernunft auf dem Gebiete der Wissenschaft, die Verbannung der Zweckursachen und des selbst von einem Newton noch festgehaltenen „Fingers Gottes" aus der Natur, wobei sein Gottesbegriff mit dieser Selbständigkeit der Vernunft durchaus vereinbar ist, ja beinahe zusammenfällt. Wenn trotzdem das Buch in seiner Zeit keine Wirkung ausgeübt hat, so lag das an einem rein äußerlichen unglücklichen Zufall, der es traf, indem während des Druckes der Verleger Bankerott machte, so daß dessen ganzes Warenlager gerichtlich versiegelt wurde. So ist die „Naturgeschichte des Himmels" in ihrem vollen Umfange weder dem Deutschen Lambert, der in seinen „Kosmopolitischen Briefen" (1761) ähnliche Ansichten entwickelte, noch dem Franzosen Laplace, der ganz unabhängig von Kant vierzig Jahre später eine ähnliche Theorie aufstellte, sondern erst gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts durch Arago, Alexander von Humboldt und Schopenhauer weiteren Kreisen bekannt geworden. Wie sehr aber selbst so vorsichtige und dabei bedeutende Naturforscher wie Hermann Helmholtz die geniale Leistung Kants bewundern, zeigen dessen in seinem Vortrag „Über die Entstehung des Planetensystems" (1871) ausgesprochenen Worte: „Die Kant-Laplacesche Hypothese erweist sich als einer der glücklichen Griffe in der Wissenschaft, die uns anfangs durch ihre Kühnheit erstaunen machen, sich dann nach allen Seiten hin mit anderen Entdeckungen in Wechselbeziehungen setzen und in ihren Folgerungen bestätigen, bis sie uns vertraut werden."[1]

Schon ein Jahr vor der Veröffentlichung seiner „Kosmogonie" (Weltentstehung) hatte der Philosoph von ihr geschrieben: sie werde das im Großen oder vielmehr im Unendlichen geben, was die Historie

[1] H. Helmholtz, Vorträge und Reden. 4. Aufl. 1896. II, S. 84.

der Erde im Kleinen enthalte. Und so hat er offenbar neben seine „Naturgeschichte des Himmels“, als deren unausweichliche Konsequenz und zugleich Fortsetzung, eine „Naturgeschichte der Erde“ geplant. Zu einer Gesamtdarstellung hat ihn leider die Last seines Berufs und seiner übrigen schriftstellerischen Arbeiten nicht kommen lassen. Immerhin hat er schon um jene Zeit in einer heimatlichen Zeitung mehrere kleinere Abhandlungen über die Achsendrehung, das Veralten der Erde und das Erdbeben von Lissabon, bald nachher eine solche über die Theorie der Winde geschrieben. Vor allem aber begann er schon in seinem zweiten Dozentensemester (Sommer 1756) ein Kolleg über physische Geographie, das bis in sein höchstes Alter eine seiner Lieblingsvorlesungen blieb und in der Regel jedes Jahr von ihm gelesen wurde. Und die neueren Veröffentlichungen aus seinem Nachlaß haben bewiesen, welche eindringenden Vorstudien er dazu gemacht hat[1].

War auch sein geniales Jugendwerk nur vereinzelten Zeitgenossen bekannt geworden, drang sein Name zunächst auch noch nicht über die Mauern des entlegenen Königsberg hinaus, so wurde Magister Kant doch hier, an der alma mater Albertina, bald ein beliebter und geschätzter Lehrer. Schon seine ersten Zuhörer erwärmten sich rasch für ihn, da er ihnen keine staubige Bücherweisheit predigte, sondern immer auf das Selbstdenken, Selbstforschen, auf eigenen Füßen Stehen drang, auch seinen Vortrag mit Witz und Laune würzte. Freilich um des leidigen Broterwerbs willen mußte er sich häufig mehr Arbeit zumuten, als gut für ihn war. Für den Sommer 1761 z. B. hat er nicht weniger als sechs verschiedene Vorlesungen (Logik, Mechanik, Physik, Metaphysik, Geographie und Mathematik) angekündigt, die seinen ganzen Vormittag und die Nachmittagstunden von 2—4 einnahmen; jedenfalls betrug der Durchschnitt während seiner fünfzehn Magisterjahre nicht unter sechzehn Wochenstunden. Und dabei war der Betrieb damals, wo schon fünfzehn- bis sechzehnjährige Knaben sich immatrikulieren lassen konnten, häufig dem in unseren oberen Gymnasialklassen ähnlich, so daß Kant sich oft wie Faust gestanden haben wird: „Das beste, was du wissen kannst, darfst du den Buben doch nicht sagen!“ Dazu die ständigen Wiederholungen des gleichen Lehrstoffs, der Neid pedantischer oder ehrgeiziger Kollegen. Aus solchen Stimmungen heraus, aus dem Gegensatz des Genies zur Misere des

[1] Ich werde in meiner großen Kantbiographie, die infolge der Ungunst der gegenwärtigen Verhältnisse bisher noch nicht das Licht der Welt erblickt hat, näheres darüber berichten.



täglichen Lebens stammt die Äußerung in einem Brief an seinen Freund Lindner in Riga vom 28. Oktober 1759, die ein glücklicher Zufall vor nicht allzulanger Zeit entdeckt hat, die uns ausnahmsweise einmal einen Blick in das Innere des sonst in dem Ausdruck seiner Gefühle sehr spröden, darin echt norddeutschen Mannes tun läßt. „Ich meinesteils,“ so beschreibt er hier sein Tagesleben, „sitze täglich vor dem Amboß meines Lehrpults und führe den schweren Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerlei Takte fort. Bisweilen reizt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art, mich über diese enge Sphäre etwas auszudehnen, allein der Mangel, mit ungestümer Stimme sogleich gegenwärtig, mich anzufallen, und immer wahrhaftig in seinen Drohungen, treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück.“

Außer der abspannenden Vorlesungsarbeit nahm ihn noch eine Reihe gelehrter Abhandlungen in Anspruch, von denen er verschiedene in lateinischer Sprache als Privatdozent offiziell zu liefern hatte. Keine von ihnen ist so wichtig, daß wir sie in dieser volkstümlichen Darstellung hervorzuheben brauchten. Immerhin und trotz seiner unsicheren äußeren Lage muß er sich, abgesehen von vorübergehenden pessimistischen Stimmungen, innerlich nicht unglücklich gefühlt haben. Fühlte er sich doch einigermaßen stolz, nun endgültig der Republik der Gelehrten anzugehören. Wie er denn um die Mitte der sechziger Jahre über diese Zeit in seinen Papieren das Selbstbekenntnis niedergelegt hat: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könne die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß.“ Aber bald sollte es anders kommen.

Zusammenfassende Fragen:

1. Welches sind die Grundgedanken von Kants Weltentstehungslehre, und welche Zukunft steht dem Weltall nach Kant bevor?
2. Was prägte er seinen Zuhörern als die philosophische Hauptsache ein?

---

## 3. Von 1760 bis 1780.

In seiner Anthropologie bemerkt Kant einmal, daß die endgültige „Gründung eines Charakters“, d. h. die endgültige Festsetzung

einer Weltanschauung, die dem ganzen Menschen das Gepräge gibt und den Zeitpunkt dieser seiner inneren Umwandlung ihm unvergeßlich mache, bei nur wenigen vor dem dreißigsten Jahre erfolge und bei noch wenigeren vor dem vierzigsten „fest gegründet" sei. Damit stimmt seine eigene innere Entwicklung überein. An der eben zitierten Stelle aus seinem Nachlaß fährt er fort: „Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen." Wir werden später bei Kants Geschichtsphilosophie, Erziehungs- und Staatslehre auf Rousseausche Einwirkungen noch zurückzukommen haben, Rousseaus, der auf allen diesen Gebieten bekanntlich gegenüber der Unnatur und Unvernunft der damaligen „Kultur" den Ruf: „Zurück zur Natur, zur wahren Vernunft!" erhoben hatte. Hier gilt es nur, den Einfluß des Genfer Denkers auf seinen inneren Menschen überhaupt festzustellen. Bekannt ist, daß allein Rousseaus Bild die sonst kahlen Wände seiner Wohnung schmückte und daß die Lektüre von dessen „Emil" (1762) ihn mehrere Tage lang ganz gegen seine sonstige Gewohnheit von seinem regelmäßigen Spaziergang zurückhielt. Damit hängt auch zusammen, daß sein Denken sich jetzt — ganz ähnlich wie es auch in der Philosophie der Griechen bei den Sophisten und Sokrates geschah — von der äußeren Natur dem Menschen zuwendet.

Der freiere Hauch aus dem Westen, der damals das deutsche Denken zu befruchten anfing, zeigt sich bei Kant aber noch in einem anderen Einfluß, dem des schottischen Skeptikers David Hume, der nach seinem eigenen Bekenntnis seinen „dogmatischen Schlummer" unterbrach. Bis dahin war er, trotz einzelner Abweichungen und schon damals sich geltend machender größerer geistiger Selbständigkeit, in der eigentlichen Philosophie im ganzen doch in den Geleisen der herrschenden Leibniz-Wolffschen Schule und ihrer Metaphysik[1], die alle Fragen im Himmel und auf Erden mit ihrem Schulwissen lösen zu können sich rühmte, verblieben. Jetzt, von 1762 an, wendet er sich in scharfsinnig und geistreich geschriebenen Schriften gegen die „Spitzfindigkeit" der logischen

[1] Der Name „Metaphysik" (griechisch, wörtlich = „nach der Physik") rührt daher, daß die so genannte aristotelische Philosophie in der Sammlung von dessen Schriften auf die Physik folgte; er wurde dann aber bald auf die Wissenschaft von dem, was über die Physik hinausgeht, also vom Übersinnlichen, übertragen.



Figuren, gegen das Hineintragen theologischer Gedanken in die Naturwissenschaft, gegen die metaphysischen „Luftschlösser", gegen das „methodische Geschwätz der hohen Schulen", gegen den „Dogmatismus überhaupt", d. h. die Anmaßung der Vernunft, mit einer Erkenntnis aus bloßen Begriffen, ohne voraufgehende Kritik ihres eigenen Vermögens vorwärts kommen zu wollen. Den Höhepunkt dieser unter Humes Einfluß stehenden Epoche bildet die von übermütigem Humor und ironischem Witz durchtränkte Satire von 1766: „Träume eines Geistersehers" — gemeint ist der damals Effekt machende schwedische Spiritist Swedenborg —, „erläutert durch Träume der Metaphysik".

Oder aber er ergeht sich, wie in den in der Waldeslust des Försterhauses von Moditten bei seinem Freunde, dem Oberförster Wobeser, geschriebenen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" im Tone anmutiger Plauderei, wie er Kant übrigens im persönlichen Verkehr bis in sein Alter eigen geblieben ist, über die mit dem Schönen und dem Erhabenen verwandten Züge: am Menschen überhaupt, an den beiden Geschlechtern, in dem Charakter der verschiedenen Nationen, so daß ein Rezensent der Schrift bemerkt, sie gehöre nicht bloß in die Studierzimmer der Gelehrten, sondern auch auf — die Toilettentische der Damen! Es waren die Jahre, wo er in Königsberg der „galante" Magister hieß, mit Kaufleuten, höheren Offizieren und Damen der Gesellschaft, die den Umgang mit dem geistvollen und gewandten jungen Gelehrten suchten, verkehrte: lieber als mit den ihm stets zuwider gewesenen gelehrten Pedanten. Zur Gründung eines eigenen Herdes ist er freilich auch damals nicht gekommen. Er soll in seinem Alter einmal darüber gescherzt haben: „Als ich eine Frau brauchen konnte, konnte ich keine ernähren; und als ich eine ernähren konnte, konnte ich keine mehr brauchen." So ist er gleich einer Reihe anderer Philosophen, Descartes und Leibniz, Locke und Hume, Spinoza und Hobbes, Schopenhauer und Nietzsche, unvermählt geblieben.

Auch seine Vorlesungen wurden immer anregender und vielseitiger. Wir besitzen darüber die Schilderung eines Jünglings, der eben in der ersten Hälfte der sechziger Jahre sein begeisterter Zuhörer war. Es war kein Geringerer als Herder, der noch nach mehr als drei Jahrzehnten von ihm schrieb: „... Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang ... Menschen-, Völker-,

Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren d[illegible]
Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang" — auch de[illegible]
letzteren verschmähte der Philosoph gegenüber begabteren Schüler[illegible]
nicht — „belebte; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorteil, kein Namen-
ehrgeiz" — wie sie so oft im akademischen Leben eine Rolle gespie[illegible]
haben und noch spielen — „hatte je für ihn den mindesten Re[illegible]
gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munter[illegible]
auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus wa[illegible]
seinem Gemüt fremde." Auch nach außen hin wurde sein Nam[illegible]
jetzt bekannter. Mit den berühmtesten Denkern unter seinen Lands-
leuten, wie Lambert und Moses Mendelssohn, stand er im Brief-
wechsel. Und sogar der damals in der Philosophie noch wenig be-
wanderte junge Goethe zählt ihn in einer Rezension von 177[illegible]
bereits, zusammen mit Garve, Sulzer und Mendelssohn, zu de[illegible]
namhaftesten deutschen Weltweisen.

Aber wir müssen zu seiner inneren, zu seiner philosophische[illegible]
Entwicklung zurückkehren. Auf die Dauer konnte er sich von Humes
Sk[illegible]psis (Zweifelsucht) innerlich nicht befriedigt fühlen. Kam ih[illegible]
der „veraltete, wurmstichige" Dogmatismus, dem er den endgültige[illegible]
Abschied gegeben hatte, wie ein „Polster zum Einschlafen", wie da[illegible]
„Ende aller Belebung" vor, „welch letztere gerade das Wohltätig[illegible]
der Philosophie ist": so bezeichnet er die Skeptiker in seinem Haupt-
werk als „eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau de[illegible]
Bodens verabscheuen". Aber der Skeptiker ist für den „dogmatische[illegible]
Vernünftler" ein sehr heilsamer „Zuchtmeister", der ihn zu eine[illegible]
gesunden Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst veranlaßt,
und insofern in Wahrheit ein „Wohltäter" der menschlichen Ver-
nunft. Das trifft auch auf seine eigene philosophische Entwicklung
zu. Auf die skeptische Periode in seinem Leben (etwa von 1762—69)
folgt ein zwölfjähriges Brüten über seiner Kritik der reinen Ve[illegible]
nunft. Noch eine einzige bedeutendere Schrift, die lateinische Disse[illegible]
tation von 1770, die übrigens auch nur durch seine in diesem Jah[illegible]
erfolgte endliche Ernennung zum ordentlichen Professor veranla[illegible]
wurde, und dann — ein elfjähriges literarisches Schweigen des bi[illegible]
dahin so fruchtbaren Schriftstellers: unterbrochen nur durch ei[illegible]
unbedeutendes Universitätsprogramm (1775) und mehrere klei[illegible]
anonyme Zeitungsartikel.

Dennoch ist die früher übliche Vorstellung durchaus irrig, a[illegible]
ob sich Kant in diesen zwölf Jahren etwa von der Welt ganz a[illegible]
geschlossen hätte. Er setzte nicht nur seinen Verkehr in beinahe dere[illegible]
selben Maße fort — fand er doch gerade um diese Zeit in dem Ha[illegible]



[illegible] Grafen und der Gräfin Keyserling eine Stätte, wo er als ge-
[illegible]tester und beliebtester Gast stets willkommen war —, sondern
[illegible]inn und Verstand blieben bei ihm, wie übrigens bis an sein Lebens-
[illegible]nde, so auch in jener Periode jahrelangen härtesten Ringens mit
[illegible]en schwierigsten philosophischen Problemen stets offen gegenüber
[illegible]llen geistigen Bewegungen der Zeit: so damals den Bestrebungen
[illegible]er Aufklärung, der Original- und Kraftgenies, der Erziehungs-
[illegible]eform. Nur der letzteren seien hier einige Worte gewidmet, da
[illegible]ie ja auch, freilich in stark vergrößertem Maßstab, eines der wichtigsten
Probleme unserer Zeit bildet.

Der eigentliche Erwecker auf diesem Gebiete für ihn, wie für
[illegible]iele, war Rousseau. „Weshalb sind die bisherigen Erziehungs-
[illegible]nstalten in allen europäischen Kulturländern," so fragt er in einem
Artikel der Königsberger Zeitung vom 27. März 1777, „insgesamt
[illegible]m ersten Zuschnitt verdorben?" Und antwortet: „Weil alles darin
[illegible]er Natur entgegenarbeitet," statt diejenige Erziehungsmethode
[illegible]llgemein in Schwung zu bringen, die „weislich aus der Natur selbst
gezogen worden". Die neue Erziehung, für die er in Briefen und
später auch in seinen Vorlesungen mit Wärme, ja Begeisterung ein-
tritt, will eine „natürliche" sein, d. h. das freie Menschentum der
Vernunft im Zögling walten lassen, alles dem Widersprechende,
künstlich von außen in ihn Hineingetragene, beispielsweise kirchliche
Vorstellungen, ehe er dazu reif ist, von ihm fernhalten. Man soll
das Kind nicht zu Manieren dressieren, sondern zur Freimütigkeit
[illegible]rziehen, seinen Willen nicht „brechen", sondern lenken wollen, es
vor allem an Offenherzigkeit und strengste Wahrhaftigkeit gewöhnen.
Dabei ist Kant keineswegs ein sklavischer Anhänger Rousseaus.
Im Gegensatz zu dessen Privaterziehung bevorzugt er entschieden die
öffentliche oder Schulerziehung. Nur dort lernt man seine Kräfte
messen, lernt man durch das Recht anderer sich selbst einschränken.
Die Schule gibt so das beste Vorbild des künftigen Bürgers ab. Vor
[illegible]llem aber ist ihm das allzu Gefühlsmäßige in Rousseaus „Natur"-
[illegible]egriff nicht entgangen, an seine Stelle tritt immer stärker der allerdings
[illegible]uch bei dem Genfer nicht fehlende Begriff der sittlichen Kultur,
[illegible]r bewußten Arbeit an sich und anderen im Dienste des Sitten-
[illegible]setzes. Es ist von der größten Wichtigkeit, daß schon das Kind
[illegible]beiten lernt. Und Freiheit bleibt zwar für die Erziehung des
[illegible]zelnen wie für das Staatsleben im ganzen das Grundprinzip,
[illegible]r sie muß hier wie dort — und darin besteht gerade „eines der
[illegible]ßten Probleme der Erziehung" — mit der Unterwerfung unter
[illegible]en gesetzlichen Zwang verbunden werden. Selbstverständlich

muß dieser „Zwang" mit dem Heranreifen des Menschen im-
mehr zum Selbstzwang, zur freien Unterwerfung unter die Reg
der Pflicht, d. h. im letzten Grunde der eigenen Vernunft, werden
Das Letzte und Wesentlichste aller Erziehung aber besteht in de
Gründung eines Charakters, d. i. des „festen Vorsatzes, etwa
tun zu wollen, und dann auch in der wirklichen Ausübung desselben"
Selbständigkeit, Selbsttätigkeit wird immer mehr das Ziel, auch im
Unterricht: das Wissen muß immer stärker zum Können, das bloß
mechanische und gedächtnismäßige zum logischen Lehrverfahren
ausgestaltet werden. Und über das alles ragt letzten Endes noch ein
viel weiteres und höheres Ziel hinaus: „Kinder sollen nicht dem
gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglichen besseren Zustande
des menschlichen Geschlechts, d. i. der Idee der Menschheit
und deren ganzer Bestimmung angemessen erzogen werden."

Zusammenfassende Fragen:

1. Wann vollzieht sich nach Kant die endgültige Festsetzung einer Weltanschauung im Menschen?
2. Welchen Einfluß übte Rousseau auf ihn aus?
3. Welchen Hume?
4. Welches sind seine Erziehungsgrundsätze (vgl. auch Kap. 10)?

## 4. Die Kritik der reinen Vernunft.

Endlich zur Ostermesse 1781 erschien das Werk des 57jährigen, die Kritik der reinen Vernunft, „das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren innerhalb etw vier bis fünf Monaten gleichsam im Fluge ... niedergeschrieben", daher in seiner Zusammensetzung nicht völlig ausgeglichen, au im Stil oft schwierig, das Werk, das alle seine früheren, wir sage heute: vorkritischen, Schriften mit einem Schlage veralten lie

Es kann sich für uns nun durchaus nicht darum handeln, hi etwa ihren Inhalt in kürzerer Zusammenfassung wiederzugebe überhaupt das Kantische System der Philosophie darstellen zu wollo Das ist unzähligemal mehr oder minder gut geschehen[1]. Sonde es kommt uns hier nur darauf an, das Neue, Grundlegende, Eig

[1] Ich darf den dafür interessierten Leser wohl auf meine eig Darstellung in meiner Geschichte der Philosophie (5. Auflage 19 Kap. 9—13, verweisen.



tige, das, was sich von Einfluß auf die Folgezeit und als bis heute uchtbar gezeigt hat, mit möglichst deutlichen Strichen zu umreißen — obei von selbst die Grundzüge des Systems hervortreten werden. Damit handeln wir im eigensten Sinne Kants. Denn er ist sich bewußt, mit seiner „Kritik" etwas völlig Neues zu geben, „wovon elbst die bloße Idee" bis dahin „unbekannt war"[1]. Er fordert zu hrem Verständnis eine vollständige „Revolution der Denkungsart".

Worin besteht nun diese geistige „Revolution", die an die Stelle des ancien régime der bisherigen, veralteten und unbrauchbar gewordenen Schulmetaphysik treten soll? In einem Gedanken, den der Philosoph in der Vorrede zur zweiten Auflage seines Werkes (1787) mit dem berühmten astronomischen des Kopernikus vergleicht. Als dieser einsah, daß sich die Himmelsbewegungen nicht erklären ließen, wenn er annahm, „das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer", so versuchte er, „ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ". Ebenso absonderlich und anfangs unglaublich, wie diese heute allgemein angenommene Ansicht den Zeitgenossen des Domherrn von Frauenburg erschien, erscheint dem naiv denkenden Menschen auch die philosophische Grundvoraussetzung Kants: Nicht unsere Erkenntnis muß sich nach den sogenannten „Gegenständen", sondern diese müssen sich nach unserer Erkenntnis richten. Jeder Gegenstand, jedes sogenannte „Ding", die Rose hier — der Felsen dort, löst sich bei näherem Zusehen in ein Bündel von Vorstellungen auf. Das ist die Grundlage alles wissenschaftlichen Denkens, alles Idealismus. Damit soll die Existenz der Dinge, die der naive Realismus (Wirklichkeitssinn) als allein „wirklich" annimmt, keineswegs geleugnet oder künstlich wegdisputiert, sondern nur ihrer wissenschaftlichen Erklärung zugeführt werden.

So sind denn, wie der erste Teil der „Kritik" ausführt, Raum und Zeit keineswegs Dinge an sich, gewissermaßen ungeheure Behälter, in denen die „Dinge" stecken, sondern nur — Formen unserer äußeren bzw. inneren Anschauung, Vorstellungen, von denen wir uns keine Minute losmachen können, so oft wir ein sogenanntes „Ding" begreifen wollen. Aber zu den Sinnen, mit denen wir die Dinge in uns aufnehmen, muß der Verstand hinzukommen.

[1] „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als ssenschaft wird auftreten können" (Ausgabe Vorländer) S. 9. ese 1783 erschienene Erläuterungsschrift Kants ist überhaupt als nführungsschrift in seine theoretische Philosophie der weit umfangheren Kritik der reinen Vernunft vorzuziehen.

Wird uns ohne unsere Sinne kein Gegenstand *gegeben*, so kan
ohne Verstand keiner *gedacht* werden. Beide gehören notwend
zueinander. Wie Kant einmal sagt: „Gedanken ohne Inhalt sin
leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Wir suchen un
unsere Begriffe, wenn wir sie uns lebendig machen wollen, durc
sinnliche Beispiele zu veranschaulichen, wie anderseits unsere sinn
lichen Anschauungen uns „verständlich zu machen, d. h. sie unte
Begriffe zu bringen". So muß der Philosoph auch die Bedingunge
unseres *Denkens* feststellen, da sie allein die Möglichkeit wissen
schaftlichen Begreifens der gesamten menschlichen „Erfahrung"
gewähren. Kant findet sie in den zwölf Stammbegriffen des reine
Verstandes oder, wie er mit einem der Logik des alten Aristotele
entlehnten Ausdruck sagt, *Kategorien*. Die bekannteste von ihne
ist die der Kausalität, der Begriff von Ursache und Wirkung, der di
Grundlage alles Begreifens der uns umgebenden Welt bilde
Denken wir uns in diesen Gedankengang hinein, so werden wir je
verstehen, wenn Kant die anfangs, wie er selbst sich einwirft, „wide
sinnisch" klingende Behauptung aufstellt: „Der Verstand ist selb
der Quell der Naturgesetze," oder: er schreibt der Natur die Gesetze vo

Aber diese idealistische „Revolution der Denkungsart" ist nu
erst der Ausgangspunkt, sozusagen der erste Schritt des Kantische
Philosophierens. Philosophie muß zur festgegründeten, dauerhafte
nicht wieder, gleich allen bisherigen „Systemen" derselben, von eine
anderen System ablösbaren *Wissenschaft* werden. Nicht wenig
als zwölfmal wiederholt es die schon erwähnte, für das Verständni
Kants besonders wichtige zweite Vorrede zur Kritik: die Philosoph
muß, im Gegensatz zu dem bisherigen „bloßen Herumtappen", i
den „sicheren Gang (Weg) einer (der) Wissenschaft" gebracht werde
Und die Grundfrage der „Prolegomena" lautet: „Wie ist Met
physik als Wissenschaft möglich?"

Doch der Zusammenhang der Philosophie mit der Wissenscha
ist ein noch engerer und unmittelbarerer. „Wissenschaft" geht na
dem Sprachgebrauch der damaligen, wissenschaftlich weniger vie
seitig als heute entwickelten Zeit in erster Linie immer auf da
was wir heute als exakte (strenge) Wissenschaft zu bezeichnen pflege
die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis. Darum lau
die erste Frage der Prolegomena: Wie ist reine *Mathemati*
und die zweite: Wie ist reine (d. h. mathematische, im Untersch
von der organischen) *Naturwissenschaft* möglich? Antwo
Durch die von der Kritik festgestellten reinen Formen der Anschau
und des Verstandes. Die Vorstellung des *Raumes* ist nicht b



ie „unbedingt notwendige" und „streng allgemeine" (nach dem
antischen Kunstausdruck a priori, d. h. von vornherein gegebene)
Voraussetzung unserer Erfahrung überhaupt, sondern insbesondere
uch die notwendige Voraussetzung aller Geometrie. Und ebenso
t die Zeit nicht bloß die Form des „Anschauens unser selbst und
nseres inneren Zustandes", sondern auch die notwendige Voraus-
setzung der Arithmetik und, in Verbindung mit dem Raum (Orts-
veränderung), der Mechanik. Dasselbe ist mit den Kategorien und
en aus ihnen abgeleiteten „*Grundsätzen des reinen Verstandes*"
der Fall. So stellen die beiden ersten, sogenannten „mathematischen"
Grundsätze alle Gegenstände als „extensive" (ausgedehnte) bzw.
„intensive" (einen bestimmten Grad bezeichnende) Größen dar. Die
drei folgenden („dynamischen") begründen: 1. die bei allem Wechsel
der Erscheinungen beharrende Substanz; 2. das aller Veränderung
zugrunde liegende Gesetz von Ursache und Wirkung; 3. die durch-
gängige Wechselwirkung aller gleichzeitig im Raume wahrgenom-
menen Substanzen aufeinander. Die drei letzten, als Postulate
unseres Erfahrungsdenkens überhaupt, treffen in den Begriffen der
Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit die methodischen Wert-
bestimmungen unseres Denkens (heute: Hypothese, Tatsache, Gesetz
genannt).

Denn — ein weiterer sehr wichtiger Grundzug Kantischen
Denkens — Wissenschaft ist oder beruht mindestens auf *Methode*,
d. i. Verfahren nach Grundsätzen. Schon in der programmatischen
Einladung zu seinen Vorlesungen 1765/66 und in diesen selbst von
eher schärfte er immer wieder seinen Zuhörern ein, er wolle sie
nicht, wie fast alle anderen damaligen Philosophielehrer, eine be-
stimmte, fertige Philosophie, sondern *philosophieren* lehren.
Und so nennt er denn seine Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich
einen „Traktat von der Methode" (2. Vorrede S. XXII), ihren ab-
schließenden letzten Teil: Methodenlehre der reinen Vernunft. Wer
ngegen irgend ein philosophisches Lehrgebäude, z. B. das Wolffsche,
gelernt" hat und alle Einzelnheiten desselben an den Fingern
bzählen kann, der hat zwar „gut gefaßt und behalten", ist aber doch
ur ein „Gipsabdruck von einem lebenden Menschen"; sein Ver-
mögen war ein „nachbildendes", nicht, wie es bei aller echten Wissen-
schaft sein muß, ein frei „erzeugendes" (2. Aufl. S. 864).

So könnte man Kants Philosophie, wie es neuerdings wohl
ch geschehen ist, als wissenschaftlichen oder *methodischen*, im
egensatz zu metaphysischem oder spekulativem *Idealismus* be-
chnen. Er selbst gibt ihr meist den Namen des *kritischen* Idealis-

mus oder der kritischen Philosophie, und so wurde sie bereits von d
Zeitgenossen in der Regel als Kritizismus bezeichnet. „Krit
aber — vom griechischen krinein = scheiden, prüfen — bedeut
Sonderung, reinliche Scheidung des nicht Zusammengehörende
aus dessen Vermengung alle Verirrung und Verwirrung in Phil
sophie und Wissenschaft entsteht; denn „es ist nicht Vermehrun
sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenze
ineinanderlaufen läßt". War die Philosophie in ihrem Kindesalte
dogmatisch, in ihrem Jünglingsalter skeptisch (s. S. 16), wie es j
das Kind und der Jüngling selbst ist, so muß die „gereifte un
männliche" Urteilskraft den dritten und letzten Schritt tun, nämlic
„die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen" vorerst eine
eindringenden Prüfung unterwerfen, „welches die ... Kriti
der Vernunft ist". „Kritische Philosophie ist diejenige, welche nich
mit den Versuchen, Systeme zu bauen oder zu stürzen oder gar nu
... ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen au
Stützen zu stellen, sondern von der Untersuchung der Vermöger
der menschlichen Vernunft" — Sinnlichkeit, Verstand, Urteilskraft —
„anfängt und nicht ins Blaue hinein vernünftelt". Die kritisch
Methode unterscheidet sich demgemäß mit Bewußtsein und grund
sätzlich von anderen, an und für sich ebenso berechtigten, indes einer
anderen Gesichtspunkt einnehmenden wissenschaftlichen Verfahrungs
weisen. So zunächst von der formal logischen, die von allen
Inhalt der Erkenntnis absieht und sich bloß mit den äußeren Former
unseres Denkens beschäftigt, während die „transzendentale", d. i
mit unserer Erkenntnisart bzw. Möglichkeit der Erkenntnis vo
„Gegenständen" sich beschäftigende, Logik Kants diejenige Wissen
schaft — heute Erkenntniskritik genannt — ist, die „den Ursprung
Umfang und die objektive Gültigkeit der apriorischen Erkenntniss
bestimmt". Weiter von der entwicklungsgeschichtlichen, di
in der gesamten Biologie und in der Geschichtswissenschaft eben
fruchtbar wie notwendig ist, die z. B. nicht nach dem Wert der Raum
vorstellung für die Mathematik, sondern danach fragen würd
wie sie in der Seele des Kindes entsteht. Und drittens von d
psychologischen, die heute von vielen irrigerweise für die phi
sophische Grundmethode gehalten wird. So wichtig und notwend
die Zergliederungen der Psychologie auch sind: sie ist doch nur e
Teil der Naturwissenschaft, Wissenschaft gleichsam von der Inne
seite der nämlichen menschlichen Natur, deren Außenseite Phy
und Psychologie erforschen und beschreiben. Sie vermag uns w
zu erklären, wie Erkenntnis und schließlich die gesamte wissensch



ie Erfahrung entsteht, aber nicht, ob und weshalb sie not=
endig ist.

Wir haben soeben den für das Verständnis von Kants Philo=
phie außerordentlich wichtigen Ausdruck der Erfahrung gebraucht.
egenstand der kritischen Methode ist die gesamte wissenschaftliche
ttliche und künstlerische Erfahrung der Menschheit, deren Möglich=
eit und Bedingungen sie — als Kritik der reinen oder theoretischen
Vernunft, und zwar zunächst die der Wissenschaft — festzustellen unter=
immt. Der Ausdruck „Möglichkeit der Erfahrung" kommt nicht
weniger als fünfzigmal, derjenige der „möglichen Erfahrung" sogar
mehr als hundertfünfzigmal allein in der Kritik der reinen Ver=
nunft vor: so daß der bedeutendste moderne Kantianer (Hermann
Cohen) die kritische Philosophie sogar als „Theorie der Erfahrung"
bezeichnet hat. Erfahrung ist nach Kant der „eigentlich uns vorgesetzte
Lehrer". Mit Erfahrung hebt alle unsere Erkenntnis an; denn „wo=
durch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt wer=
den, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren,
und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandes=
fähigkeit in Bewegung setzen, ... den rohen Stoff sinnlicher Ein=
drücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten," die
eben — „Erfahrung heißt"? So lautet der erste Satz der Kritik der
reinen Vernunft. Auch die Begriffe des reinen Verstandes haben
ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der
Erfahrung abgehen". Sie „dienen gleichsam nur, Erscheinungen
zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können". Ebenso die
Begriffe der Realität, Substanz, Kausalität und der übrigen „Grund=
sätze des reinen Verstandes". Unsere Erkenntnis vom Dasein der
Dinge reicht nur soweit, als Erfahrung reicht. Damit ist zwar kein
„Turm" erreicht, der „bis an den Himmel reicht", aber doch ein
„Wohnhaus" das „zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung
gerade geräumig und hoch genug ist, sie zu übersehen". „Hohe Türme
und die ihnen ähnlichen metaphysisch großen Männer, um welche
beide gemeiniglich viel Wind ist," meint Kant sarkastisch an einer
berühmt gewordenen Stelle der Prolegomena (S. 150 f. Anm.),
„sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos (griechisch
= Tiefe, Tiefebene) der Erfahrung."

### Zusammenfassende Fragen:

1. Worin besteht die von Kant geforderte Revolution der
Denkungsart?

2. In welcher Weise ergänzen sich Sinnenwahrnehmung und Verstandesdenken?
3. Worin besteht der Zusammenhang der Philosophie mit der exakten Wissenschaft?
4. Was heißt kritische Philosophie?
5. Wie unterscheidet sich die kritische von der entwicklungsgeschichtlichen oder psychologischen Methode?
6. Inwiefern kann man Kants Philosophie eine Theorie der Erfahrung nennen?

## 5. Fortsetzung: Die Ideenlehre.

Mit den „Stammbegriffen" und „Grundsätzen" des reinen Verstandes ist der erste Teil von Kants Werk, die Zergliederung („Analytik") der reinen Vernunft, abgeschlossen. Und man kann das Gefühl freudigen Stolzes begreifen, mit dem der Philosoph in § 31 seiner Prolegomena rückschauend schrieb: „So hat man denn einmal etwas *Bestimmtes*, und woran man sich bei allen metaphysischen Untersuchungen, die bisher kühn genug, aber jederzeit blind über alles ohne Unterschied gegangen sind, *halten kann*." Mancher denkt vielleicht, Kant hätte als Mann der Erfahrung sich hiermit begnügen und an dieser Stelle seine „Kritik" abschließen sollen. Allein er war eben kein Positivist im heutigen Sinne, der „sich mit der gegebenen Welt begnügt". Schon in der Zeit seiner schärfsten Opposition gegen die alte Metaphysik, in den „Träumen eines Geistersehers" (S. 62), hatte er gestanden, er „habe das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein", obschon er sich von dieser Geliebten „nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen" könne. Und in den Prolegomenen meint er: „Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden" (S. 143). Denn „Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral usw. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die bloße, reine und spekulative Vernunft abgestochen ist," und wir vermögen nicht „den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Bestimmung gemäß etwas verlangt, was sie für sich selbst befriedige" (S. 160).

Diese volle Befriedigung ihrer selbst findet die Vernunft in den Begriffen und Grundsätzen des reinen Verstandes nicht. Sie sucht



vielmehr eine letzte Einheit, d. h. „zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das *Unbedingte*", und findet es in dem „Vernunft"-begriff oder, wie Kant, den alten platonischen Namen wieder zu Ehren bringend sagt, der *Idee*. Von den Ideen handelt der ganze folgende Teil der Kritik der reinen Vernunft, die „transzendentale Dialektik" oder „Logik des Scheins", aber eines Scheins, der dem Menschen natürlich und unvermeidlich „anhängt". Durch die Idee wird uns kein Begriff gegeben, sondern ein Problem *aufgegeben*. Ihrer Wortbedeutung nach aus dem griechischen idein = Schauen entsprungen, bedeutet sie einen bloßen „Gesichts"-, einen Ziel- oder Brennpunkt unseres Denkens, im Gegensatz zu den „konstitutiven" Grundsätzen der Erfahrung ein bloß „regulatives" Prinzip derselben. Unsere Vernunft schwingt sich mit den Ideen zu Erkenntnissen auf, die weit über die Erfahrung hinausgehen; und doch sind sie keineswegs bloße Hirngespinste; vielmehr „Aufgaben, um die Einheit des Verstandes womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen", daher „notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet". So „fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit *Anschauungen* an, geht von da zu *Begriffen* und endigt mit *Ideen*".

Die Lehrbücher der alten Metaphysik, die Kant vorschriftsgemäß seinen Vorlesungen über diesen Gegenstand noch zugrunde legen mußte, wie weit er sich innerlich auch von ihrem Inhalt entfernt hatte, behandelten in vier Teilen nacheinander: die rationale („vernunftgemäße") Ontologie, Psychologie, Kosmologie, Theologie, d. h. die Lehre vom Seienden überhaupt, von der Seele, vom Weltall, von Gott. Der angeblichen Wissenschaft von einem „Seienden schlechtweg" wurde durch Kants Werk als Ganzes ein Ende bereitet. Gegen die drei übrigen „Wissenschaften" richten sich die Pfeile seiner „transzendentalen Dialektik", welche den Schein oder die Illusion der Vernunft zerstreuen wollen, als ob Seele, Welt und höchstes Wesen erkennbare und bestimmbare Dinge (Substanzen), wären, während sie ihren Wert als *Ideen* oder regulative Prinzipien durchaus behalten können.

So sind erstens alle Schlußfolgerungen, welche die menschliche *Seele* zu einer einfachen, unkörperlichen, persönlichen Substanz machen wollen, Fehlschlüsse („Paralogismen"). Denn sie machen den bloßen Träger unserer Vorstellungen, den „an Inhalt gänzlich leeren" Begriff des „Ich" zu einem für sich bestehenden *Wesen*, das man, wenn man es dazu noch als Träger der Bewegung auffaßt, womöglich noch stofflich zu denken Gefahr läuft. Wert hat für die kritische Psychologie die „Seele" nur als regulative Idee, die uns

das Problem der Einheit aller seelischen Tätigkeiten stellt. Das Problem des Zusammenhanges von Seele und Leib löst sich für sie in die Möglichkeit der Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand in dem nämlichen Bewußtsein auf. Ein Beweis ihrer Unsterblichkeit ist deshalb unmöglich, weil die dazu erforderliche Voraussetzung der Beharrlichkeit ein Erfahrungsbegriff ist, der Tod jedoch das Ende aller Erfahrung bedeutet. Allerdings ist das Gegenteil, ihre Sterblichkeit, auch nicht strikt beweisbar. So ist die „rationale" Seelenlehre in Wahrheit eine Scheinwissenschaft, die empirische Psychologie aber, wie man heute in vorurteilslosen Kreisen immer mehr eingesehen hat, ein Teil der Naturwissenschaft.

Auch die Kosmologie führt, wenn man sie dogmatisch behandelt, zu lauter Widersprüchen („Antinomien"). Man kann durch scheinbar „gleich einleuchtende, klare und unwiderstehliche Beweise" sowohl dartun: die Welt ist dem Raume der Zeit nach endlich als auch: unendlich; alles in der Welt ist einfach oder teilbar. Ebenso ist es mit Freiheit und Naturgesetz, Zufall und Notwendigkeit. Alle diese uralten, schon von den Denkern Altgriechenlands mit Scharfsinn behandelten Probleme bleiben unlösbar, solange man sie als dogmatische Behauptungen hinstellt. Sie lassen sich dagegen lösen vom Standpunkt der Idee. Sogar ein so schwieriges Problem, an dem sich heute noch viele Menschen die Köpfe zerbrechen, wie das von Freiheit und Naturnotwendigkeit (Kausalität). Alle menschlichen Handlungen sind nach dem keine Ausnahme duldenden ehernen Kausalgesetz (Gesetz von Ursache und Wirkung) vorausbestimmt. Weshalb bestrafen wir trotzdem Handlungen, die doch nach dem Naturlauf geschehen mußten, als Verbrechen? Weil das Verhältnis dieser Handlungen zu „objektiven Vernunftgründen", die wir in diesem Falle als Maßstab anlegen, „kein Zeitverhältnis ist" (Proleg. § 53). Der andere Maßstab ist eben die Idee, als regulativer „Gesichtspunkt". Blickt man bloß auf den „empirischen" Charakter des Subjekts, so ist jede seiner Handlungen, selbst ehe sie noch geschieht, vorher bestimmt. Sein „intelligibler" Charakter dagegen behauptet, daß ein Teil dieser Handlungen nicht hätte geschehen sollen, und erklärt umgekehrt Handlungen für notwendig, die nicht geschehen sind und vielleicht nie geschehen werden. Wir werden diesem scheinbaren Widerspruch auf dem Gebiete der Ethik (s. unten) wieder begegnen.

Endlich die Gottesidee. Unsere Vernunft hat das dringende Bedürfnis, ihre Frage nach dem Warum? aller Dinge (wonach schon das aufgeweckte Kind fragt) immer höher hinauf zu erstrecken, bis



sie schließlich zu dem „Inbegriff aller Möglichkeit" gelangt. Anstatt aber nun bei solchem Inbegriff als einer Idee stehen zu bleiben, die doch alle Erfahrung übersteigt, setzt man auch ihn zu einem dinghaften Wesen herab und sucht dies göttliche Wesen verstandesmäßig zu beweisen. Mit schneidender Dialektik enthüllt Kants Kritik die tatsächliche Haltlosigkeit dieser Jahrhunderte hindurch für unwiderleglich gehaltenen vermeintlichen „Gottesbeweise". Zunächst den sogenannten ontologischen, der aus dem bloßen Begriff eines höchsten Wesens sein Dasein folgert. Der bloße Begriff eines Gegenstandes kann jedoch höchstens seine Möglichkeit, nie seine wirkliche Existenz beweisen. Das Dasein ist eine Kategorie, die außerhalb des Feldes der Erfahrung alle Bedeutung verliert. — Der zweite, sogenannte kosmologische Beweis aus dem Dasein der Welt, im Grunde nur eine andere Form des ontologischen, ist abzulehnen, weil man kein Recht hat, von endlichen Dingen auf ein unendliches, von bedingten Ursachen auf eine unbedingte zu schließen. — Der dritte, physiko-theologische endlich, aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, dessen die „natürliche" Theologie sich mit Vorliebe bedient, ist zwar der älteste und achtungswerteste, dem gewöhnlichen Menschenverstand am meisten einleuchtende, aber trotzdem nicht stichhaltig. Er ist jedenfalls keine Philosophie mehr, vielmehr ein Geständnis, daß es damit bei uns zu Ende gehe (vgl. Proleg. § 44), würde überdies günstigenfalls nur einen Weltbaumeister, keinen Weltschöpfer beweisen, womit wir dann wieder beim kosmologischen angekommen wären. Ebensowenig, wie die Existenz (vgl. oben die Unsterblichkeit der Seele), vermag die Wissenschaft freilich auch die Nichtexistenz eines höchsten Wesens zu beweisen. Die wahre Begründung des Gottesglaubens, falls eine solche möglich sein sollte, liegt nach Kant auf dem Gebiete der Ethik.

Ehe wir indes zu dieser übergehen, müssen wir erst noch eine andere Sonderanwendung der Idee kennen lernen, die der Philosoph in der Hauptsache erst neun Jahre nach der Kritik der reinen Vernunft im zweiten Teile seiner „Kritik der Urteilskraft" (1790) gegeben hat.

### Zusammenfassende Fragen:

1. Weshalb fühlt sich der menschliche Geist durch die bloße Erfahrung unbefriedigt?
2. Was bedeutet bei Kant die Idee?
3. Und zwar diejenige: a) der Seele, b) der Freiheit, c) Gottes?

## 6. Die organische Naturwissenschaft (Verhältnis zu Darwin und Goethe).

Wir müssen dabei von neuem zurückgreifen auf den Gegensatz von „Idee“ und „Erfahrung“. Das Eigentümliche der Idee besteht darin, daß ihr „niemals irgend eine Erfahrung kongruieren könne“. Denn „wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte?“ Diese Sätze der Kritik (S. 649) waren es, die den Grund gelegt haben zu dem bedeutungsvollsten Ereignis unserer klassischen Literaturepoche: der Freundschaft zwischen Schiller und Goethe.

Goethe trägt bei einer zufälligen gemeinsamen Heimkehr aus einer Sitzung der Jenaer Naturforschenden Gesellschaft im Sommer 1794 dem bisherigen Gegner seine „Metamorphose der Pflanze“ vor. Als er geendet, schüttelt Schiller den Kopf und sagt: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.“ Goethe, als „hartnäckiger Realist“, ist verdrießlich und widerstreitet. Schließlich wird für den Abend Waffenstillstand geschlossen. Indes der „Realist“, der sich nach seinem eigenen Bekenntnis anfangs bei solchen Sätzen, wie den oben zitierten Kantischen, die Schiller ihm entgegenhielt, „ganz unglücklich“ fühlte, ahnte doch bald, daß zwischen seiner „Erfahrung“ und Kant-Schillers „Idee“ etwas „Vermittelndes, Bezügliches“ obwalten müsse, ohne dasselbe vorerst schon klar zu erkennen. Diese Erkenntnis hat ihm dann allmählich immer deutlicher Kants Philosophie gebracht, die nun erst durch einen ihrer geistvollsten Jünger voll auf ihn zu wirken begann. Durch das Gespräch war der „erste Schritt“ getan zu jenem Bunde, „der ununterbrochen gedauert und für uns und andere manches Gute gewirkt hat.“ (Goethe.)

Das Gespräch zwischen unseren beiden Dichtergrößen weist uns zugleich auf diejenige Wissenschaft hin, in der die „Idee“ ihre Anwendung findet. Es ist die organische Naturwissenschaft (Biologie), wozu die dritte, die sogenannte beschreibende Naturwissenschaft, die Mineralogie, und in gewissem Sinne auch die von Kant noch gar nicht als „eigentliche“ Wissenschaft, sondern nur als „systematische Kunst oder Experimentallehre“ betrachtete Chemie kommt. Das Organische jedenfalls, d. h. die Lebens- und Entwicklungserscheinungen des Individuums, geht niemals restlos in der Mechanik der Atome auf. Selbst ein Newton, sagt Kant, vermöchte nicht die Erzeugung auch nur eines Grashalms aus rein mechanischen Gesetzen zu erklären. Im Grundbegriff der Biologie, dem Organismus, erscheint ein neuer wissenschaftlicher Begriff, der des Zwecks. Damit tritt neben die mechanisch-kausale Naturwissenschaft, die in Mechanik, Physik usw. zum Ausdruck kommt, ein ganz neues Prinzip: eine „Ordnung nach Zwecken“. Diese „Teleologie“ (Zweckordnung) hat nichts mehr mit der alten, flachen, scholastisch-aristotelischen zu tun, die dann von Christian Wolff und seinen Anhängern kurz vor Kants Zeit erneuert worden war und den Spott eines Voltaire rechtfertigte: nach diesem Pedanten sei „die Nase der Brille wegen da“. Nein, der Zweck, an sich „ein Fremdling in der Naturwissenschaft“, ist nach Kant ein Prinzip nicht der Ableitung oder Erklärung — diese bleibt vielmehr einzig und allein der kausalen Methode vorbehalten —, sondern der Beurteilung. Das Werk, in dem der Philosoph diesen Gegenstand erörtert, ist denn auch nicht mehr die Kritik der reinen Vernunft, sondern die 1790 erschienene „Kritik der Urteilskraft“.



Ohne das Prinzip der Zweckmäßigkeit läßt sich die Natur nicht begreifen, ohne das Vertrauen auf ihre Begreiflichkeit aber bleibt sie ein rein zufälliges, wissenschaftlich nicht erfaßbares Gebilde. Auf die Fülle von Anwendungsmöglichkeiten braucht nur eben hingewiesen zu werden. Dahin gehören — um nur einige von Kant selbst behandelte Beispiele herauszugreifen — die methodische Behandlung des Begriffs der Kraft als eines bloßen von uns selbst konstruierten Hilfsbegriffs, der Begriff des Organismus als desjenigen Naturproduktes, „in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“, die Kritik des sogenannten Hylozoismus („Stoffbelebtheit“), die sowohl die heutigen Vitalisten wie den eigenartigen Materialismus Haeckels trifft. Vor allem aber hängt die ganze Klassifikation, alle Unterscheidung von Gattungen und Arten, die uns überhaupt erst die Natur als ein geordnetes Ganze erfassen läßt, in letzter Linie von diesem allgemeinen „formalen“ Zweckmäßigkeitsprinzip ab. In seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft, der zweiten Hälfte des Gesamtwerkes, die eben dieses ihres Stoffes wegen Goethe[1] so anzog, entwickelt der Philosoph namentlich drei fruchtbare Gesetze oder eigentlich bloß regulative Prinzipien: 1. das der Gleichartigkeit, auf dem die Unterscheidung der Gattungen; 2. das der Mannigfaltigkeit, auf dem die der Arten; 3. das des durchgängigen Zusammenhanges oder der Stetigkeit (Kontinuität), auf dem die „Genealogie“ und das darauf sich stützende „natürliche“ System der Arten beruht.

[1] Vgl. mein Buch „Kant Schiller Goethe“ (Leipzig 1907) und die dort im Anhang gegebenen Nachweise über Goethes Handexemplare der Kantischen Werke.

In diesen Zusammenhang gehört auch Kants Verwandtschaft mit den grundlegenden Gedanken des Darwinismus, die A. Stadler in seiner Schrift „Kants Teleologie“ (1888) besonders klar dargelegt hat. Daß der Mensch einst auf allen Vieren gegangen sei und erst später die Gewohnheit angenommen habe, aufrecht zu gehen und „sein Haupt stolz über seine Kameraden zu erheben“, hatte er schon in einer (allerdings anonym) 1771 in einer Königsberger Zeitung erschienenen Besprechung des italienischen Anatomen Moscati ohne Scheu ausgesprochen. Wichtig ist jedoch vor allem die philosophisch-methodische Übereinstimmung. Das Prinzip der Gleichartigkeit ist heute weiter ausgeführt in den Gesetzen der Vererbung, das der Mannigfaltigkeit (Varietät) in denen der Anpassung; auch die Hypothese vom Überleben des Passendsten ist selbstverständlich durchaus kein Prinzip mechanisch-kausaler Erklärung, sondern teleologischer Beurteilung. Vor allem aber hat er in § 80 seines Werkes den darwinistischen Grundgedanken so deutlich vorausgeahnt, daß wir die ausführliche Stelle im wesentlichen unverkürzt wiedergeben möchten. Er macht zunächst aufmerksam auf die auffallende Ähnlichkeit aller Tiergattungen „in einem gewissen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Teile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwicklung dieser und Auswicklung jener Teile eine so große Mannigfaltigkeit von Spezies hat hervorbringen können“. Das lasse „einen obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüt fallen, daß hier wohl etwas mit dem Prinzip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Wissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte“. Diese Ähnlichkeit der Formen, die bei aller Verschiedenheit doch „einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäß“ erzeugt zu sein scheinen, verstärkte in Kants Geist „die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur anderen“. Und zwar — er rechnet von oben herab — „von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten bewahrt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie, aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wonach sie in Kristallerzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint“.



So kann denn der „Archäologe“, d. h. Altertumsforscher, der Natur aus „den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen“ jene ganze ungeheure Familie „von Geschöpfen“ entspringen lassen. „Er kann“ — wie das der alte griechische Naturphilosoph Anaximandros schon ein halbes Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung getan — „den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustand herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen, bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war ...“

Allerdings bezeichnet dann eine Anmerkung hierzu „eine Hypothese von solcher Art“ als „ein gewagtes Abenteuer der Vernunft“[1]; aber der Philosoph meint doch, es möchten wenige, „selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern, sein, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre“. Denn sie sei doch nicht so „ungereimt“, wie die sogenannte generatio aequivoca der Naturgelehrten, „worunter man die Erzeugung eines organisierten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisierten Materie versteht“. Sondern hier werde doch immer Organisches aus anderem Organischen erzeugt, wenn z. B. Wassertiere sich nach und nach zu Sumpf- und diese wieder zu Landtieren sich umbildeten. Kant selbst leitet ausdrücklich „alle Organisation von organischen Wesen durch Zeugung ab und spätere Formen dieser Art Naturdinge nach Gesetzen der allmählichen Entwicklung von ursprünglichen Anlagen, desgleichen sich bei den Verpflanzungen der Gewächse häufig antreffen lassen, die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieser Stamm selbst entstanden sei, diese Aufgabe liegt gänzlich über den Grenzen aller dem Menschen möglichen Physik hinaus, innerhalb denen ich doch glaubte mich halten zu müssen.“

[1] Gerade diese Stelle muß das besondere Interesse Goethes erregt haben; denn er hat sie nicht bloß in seinem Handexemplar angestrichen, sondern gebraucht auch Kants Bild in Anwendung auf sich selbst: „So konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte von Königsberg selbst nennt, mutig zu bestehen“ (Vorländer a. a. O., S. 223 f.). Auch lag in seinem Exemplar, das einige Wochen in meinem Hause zu benutzen mir vergönnt war, gerade bei § 80 noch ein altes Buchzeichen (Papierstreifen), das doch vielleicht von dem Dichter selbst herrührt.

So läßt sich denn die gesamte organische Natur als ein System von Zwecken auffassen; aber dieses Prinzip muß, wie die „Idee" überhaupt, stets bloß „regulativ", nicht „konstitutiv" verstanden werden; d. h. „wir bekommen dadurch nur einen Leitfaden, die Naturdinge . . . nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten", als denjenigen des „bloßen Mechanismus der Natur, der uns hier nicht mehr genugtun will". Die „mechanische" Erklärungsart, die streng nach dem Warum?, nach der Ursache der Wirkung fragt, muß freilich immer die Grundlage bleiben. Sie soll auch so weit vordringen, als sie nur immer vermag; sie ist an sich „ganz unbeschränkt". Und Kant spottet, wie Goethe, über die „ganz unbilligen und unvernünftigen" Klagen, die man auch heute noch öfters zu hören bekommt: „Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein!", denen er vielmehr das echt-naturwissenschaftliche Forschungsprinzip entgegenhält: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde." Goethe hat dies der Kritik der reinen Vernunft entstammende Kantwort in seinem Exemplar derselben durch doppelten Anstrich ausgezeichnet und bekanntlich in die Worte seines „heiteren Reimstücks" gekleidet:

„‚Ins Innere der Natur' —
O, du Philister! —
‚Dringt kein erschaffner Geist
— — — — — — — — —
Glückselig wem sie nur
Die äuß're Schale weist!'
— — — — — — — —
Alles gibt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
Noch Schale.
Alles ist sie mit einem Male."

Die Beurteilung eines Naturdings nach dem Gesichtspunkt des Zwecks soll denn auch die mechanisch-physikalische Erklärung desselben keineswegs ersetzen oder verdrängen. Sie, die Teleologie, ist eigentlich bloß ein nützlicher Gesichtspunkt für die naturwissenschaftliche Fragestellung und Beobachtung; denn „beobachten" heißt nach Kant: „Erfahrungen methodisch anstellen." So faßte es auch Goethe auf, wenn er sich gerade durch Kants Kritik der „teleologischen" Urteilskraft in seiner Abneigung gegen die „absurden" Endursachen gestärkt, diese Abneigung durch Kants Unterscheidung von Wirkung und Zweck „geregelt und gerechtfertigt" sah.



Endlich: In welchem Verhältnis steht die Natur als System von Zwecken zum Gottesgedanken? Kant selbst redet öfters wie damals die freiesten Geister in Deutschland, die Lessing, Herder, Schiller, Goethe, von der Weisheit, Sparsamkeit, Fürsorge, Absicht, Wohltätigkeit der Natur oder wohl auch der „Vorsehung". Damit liegt die Annahme einer verständigen Weltursache, also einer Gottheit nahe. Und unser Philosoph ist denn auch, wie wir schon oben andeuteten, durchaus nicht gewillt, eine solche zu bestreiten. Aber gleich von seiner ersten großen Schrift, der Naturgeschichte des Himmels (1755) an, dann besonders in „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763), und am deutlichsten in seinen kritischen Werken ist er auf reinliche Scheidung der Gebiete von Wissenschaft und Glaube, Philosophie und Theologie bedacht. „Man soll den Namen Gottes nicht verschwenden". „Zum Behuf der Naturerklärung brauchen wir ihn nicht." Ihn in die Naturwissenschaft hineinziehen, ist gleichbedeutend mit dem Geständnis, daß es bei uns mit der letzteren zu Ende sei. Vielmehr muß in ihr „alles natürlich erklärt werden". Sie soll und muß ungehindert durch religiöse und moralische Gesichtspunkte ihren Weg fortsetzen.

Auch durch moralische. Denn obwohl die Natur als ein System von Zwecken betrachtet werden kann, so gibt es ihr doch keinen End- oder Selbstzweck. Selbst daß Menschen als Naturwesen existieren, ist kein solcher. Denkt man an so niedrigstehende Menschenrassen[1] wie die Neuholländer oder Feuerländer, könnte man leicht daran zweifeln. Der Endzweck liegt vielmehr einzig und allein im Menschen als sittlich-vernünftiger Persönlichkeit. Damit führt, wie die „transzendentale Dialektik", so auch die „Naturteleologie" schließlich hin zur Ethik.

### Zusammenfassende Fragen:

1. Inwiefern hat Kants Lehre zu der Freundschaft zwischen Schiller und Goethe beigetragen?
2. Welche Bedeutung besitzt der Zweckbegriff für die organische Naturwissenschaft?
3. Worin besteht der Zusammenhang Kants mit den Grundgedanken des Darwinismus?
4. Weshalb befürwortet Kant reinliche Scheidung zwischen Naturwissenschaft und Religion?

[1] Auch über die Rassen hat Kant zwei Abhandlungen geschrieben, und auf allen Gebieten der Erde war er, der Ostpreußen nie verlassen, durch ausgedehnte Lektüre von Reisebeschreibungen zu Haus.

# 7. Die Grundzüge der Kantischen Ethik.

## a) Begründung.

Wie Kants Erkenntnislehre, so stellt auch seine Ethik etwas durchaus Eigenartiges, völlig Neues dar. Sie hat deshalb auch mit hinreißender Gewalt auf alle begeisterungsfähigen Zeitgenossen, denen sie nahe trat, gewirkt. Wie seine theoretische, so ist auch seine praktische Philosophie im letzten, tiefsten Grunde des Menschenwesens verankert, und zwar in dem der sittlichen Persönlichkeit. Wie die Welt des Denkens, so muß auch die des Wollens und Handelns eine Grundlage haben, die unerschütterlich und unumstößlich ist.

Die Talente des Geistes und die Vorzüge des Temperaments, die Begabung mit äußerem und innerem Glück sind sicherlich für den Menschen in vieler Hinsicht gut und wünschenswert. Aber sie alle haben nichts mit Sittlichkeit zu tun. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille."

Mit diesem Satz, der gleich einem strahlenden Grundpfeiler am Eingang von Kants erster ethischer Schrift, der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"[1] steht, wird ein sittliches Prinzip aufgestellt, wie es in dieser Schärfe bisher noch von keinem Philosophen, ja kaum von einem Religionsstifter ausgesprochen worden war. Mag ein Plato die Idee des Guten künstlerischer verklärt, mögen die Stoiker ihr stolzes Sich-selbst-getreu-sein, ihre sittliche „Selbstgenügsamkeit" (Autarkie) trotziger der Welt der äußeren Güter entgegengesetzt, mag der Verkünder der Jesusreligion die Reinheit des Herzens mit größerer religiöser Inbrunst als das Eine, was nottut, verkündet haben: in dieser scharf zugespitzten philosophischen Prägung war Kants Prinzip etwas durchaus Neues.

Der Philosoph ist sich dieser Neuartigkeit denn auch vollauf bewußt. Mit radikaler Entschiedenheit setzt er sein moralisches Prinzip aller bisherigen Ethik entgegen. Alle bisherigen Sittenlehrer haben einen letzten Maßstab für unser Wollen und Handeln angenommen, der nicht aus der Sittlichkeit selbst herrührte. Mochten sie körperliches oder geistiges Glücksgefühl (Lust), wie der Eudämonismus (die Glückseligkeitsphilosophie) aller Zeiten, mochten sie

[1] Diese populäre und wenige Druckbogen zählende Schrift (erschienen 1785) eignet sich, wie sie auch von ihrem Verfasser gedacht, am besten zur Einführung in die Kantische Ethik, während die drei Jahre später veröffentlichte „Kritik der praktischen Vernunft" mehr systematisch gehalten ist.



ein besonders moralisches Gefühl, wie die englischen Philosophen des gesunden Menschenverstandes, mochten sie den Willen Gottes wie die Theologen, ja mochten sie selbst, mit Leibniz und Christian Wolff, die Vollkommenheit als höchstes Prinzip und Richtmaß aufstellen: sie alle haben den wahren Grund der Sittlichkeit verkannt, der nur in ihr selbst ruhen kann. Sie alle machen zum Bestimmungsgrund des Willens ein Etwas, das außerhalb der reinen Sittlichkeit steht, nämlich das Gefühl der Glückseligkeit. Mag die letztere auch noch so geistig verstanden werden, mag sie der Freude an der Ausbildung der Geistestalente, an der eigenen Seelenstärke entspringen, mag sie in edlen Wallungen oder erhabenen Schwärmereien sich betätigen: als Bestimmungsgrund unseres Handelns sind solche Lustgefühle, und seien sie auch von der feinsten Art, von der Schwelle der Ethik abzuweisen. Reinhaltung der Sitten- von der Glückseligkeitslehre bezeichnet Kant deshalb als „die erste und wichtigste Beschäftigung der reinen praktischen Vernunft". Das Sittengesetz ist ein Ideal der Vernunft, die Glückseligkeit dagegen ein solches der Einbildungskraft oder, wie Schiller, der angeblich Kants sittlichen Rigorismus gemildert haben soll[1], einmal sich noch stärker ausdrückt, der — Begierde.

Wir werden bald die positive Seite des Kantischen Moralprinzips kennen lernen. Vorher möchten wir nur noch, neben der Neuheit seiner Begründung, seine Einfachheit und Allgemeinverständlichkeit betonen. „So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, daß selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der anderen gehöre, gar nicht verfehlen kann" (Kr. d. pr. V. S. 47). Die Frage nach dem Probierstein reiner Sittlichkeit ist schon von der gewöhnlichen Menschenvernunft zwar nicht durch abstrakte Formeln, aber durch den gewöhnlichen Gebrauch — gleichsam wie der Unterschied zwischen rechter und linker Hand, längst entschieden, so daß — grausame Ironie! — „nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können" (ebenda, S. 196). Und „die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen" tönt „so deutlich, so unüberschreibar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich", daß nur die „kopfverwirrenden Spekulationen" der philosophischen Schulen „dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen".

[1] Vgl. darüber mein schon erwähntes Buch: „Kant—Schiller—Goethe", Kap. 2.

Unser Philosoph macht denn auch, wie er in der Vorrede zur Kr. d. pr. V. (S. 9, Anm.) erklärt, gar keinen Anspruch darauf, „einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit“ seinem Inhalt nach „einzuführen und diese gleichsam zuerst zu erfinden; gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre“. Es wäre in der Tat schlimm, wenn wir damit erst auf die kritische Philosophie hätten warten müssen. Sondern auf die Begründung, ja sagen wir geradezu auf die neue Formulierung kommt es an. „Wer weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten“. Suchen wir demnach, ehe wir auf den Inhalt von Kants Sittenlehre weiter eingehen, uns zunächst ihre nicht gerade leichte Begründung, dann die Formulierung ihres obersten Gesetzes, beides natürlich nur in knappsten Umrissen, klar zu machen.

Wir müssen dabei wieder an seine Ideenlehre anknüpfen. Eben jener „Widerstreit“ (Antinomie), in den sich die reine Vernunft ohne ihr Zutun und wider ihren Willen verwickelt, treibt uns zuletzt dazu, „den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinth herauszukommen“. Wir fanden ihn bereits durch die Fixierung des verschiedenen Standortes oder Gesichtspunktes von Idee und Erfahrung. Diese ist konstitutiv und hat das Gegebene, jene regulativ und hat das Aufgegebene, diese das Bedingte, jene das Unbedingte im Auge. Die Idee führt uns in eine ganz neue „Ordnung“ der Dinge, versetzt uns in eine Gesetzmäßigkeit, die eine andere ist als „die des Zirkels“. „Wir könnten,“ sagt Kant einmal, „eine so tiefe Einsicht haben, daß wir eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnten, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei.“ Woher käme sonst auch das Bewußtsein einer moralischen Schuld, das Recht der sittlichen Zurechnung und der Strafe, der „innere Gerichtshof“ des eigenen Gewissens, vor welchem nach dem Bibelwort „die Gedanken einander anklagen und entschuldigen“. „Ein Mensch mag künsteln, soviel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen ... sich als unvorsätzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit ... folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnotwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären: so findet er doch, daß der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen



bringen könne ...“ Ein solcher Standpunkt läßt sich freilich nicht weiter erklären, denn „erklären“ können wir nur, was wir auf Naturgesetze zurückführen können; und wo Bestimmung nach Naturgesetzen nicht mehr gilt, hört auch alle Erklärung auf. Sondern nur noch verteidigen. Wir begreifen, wie der Schluß der „Grundlegung“ in tiefster Gedankenführung sagt, „seine Unbegreiflichkeit“.

Und nun zur Formulierung des Sittengesetzes, wie sie am knappsten und zugleich zusammenhängendsten in dem ersten Kapitel des systematischen Hauptwerks, der Kritik der praktischen (= handelnden) Vernunft gegeben wird. Als Grundlage und Ausgangspunkt einer Wissenschaft des Sollens, wie es Kants Ethik sein will, können selbstverständlich nur „objektive“, d. h. für den Willen jedes Vernunftwesens gültige Grundsätze in Frage kommen. Darum sind alle „materialen“ Prinzipien, d. i. solche, die den Bestimmungsgrund des Willens in irgend etwas außer uns suchen, das wir begehren, für sie unbrauchbar. Denn sie hängen von dem Allerindividuellsten und Wandelbarsten ab, was es geben kann: der Lust- oder Unlustempfänglichkeit des einzelnen. Selbst eine allgemeine Einhelligkeit über sie wäre reiner Zufall und besäße die Notwendigkeit nicht, die einem Gesetze zukommt. Also bleibt für die gesuchten Gesetze unseres Handelns nur ein einziger Maßstab übrig: die bloße Eignung zu einer allgemeinen Gesetzgebung. Ein Wille, der auf solche Weise seinem Motiv nach unabhängig von allem Zwang der Naturgesetze ist, heißt frei. „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen wechselweise aufeinander zurück.“ Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft oder Sittengesetz lautet demnach: Handle so, daß die Maxime (= der Grundsatz) deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Bleibt nun ein solches mit Bewußtsein rein formales Sittengesetz nicht leer, unwirklich, inhaltlos, wie seine Gegner von jeher behauptet haben und noch behaupten? Nein! Es birgt vielmehr, wie wir jetzt sehen wollen, den reichsten Inhalt in sich.

Zunächst den Gedanken einer „allgemeinen Gesetzgebung“ überhaupt, vor dem alles übrige Wollen und Begehren verstummen, vor dem alle Menschengeister sich beugen müssen. Und zwar „jederzeit“, von Ewigkeit her und bis in alle Zukunft, so lange und so wahr Vernunftwesen existieren. Die „bloße Form“ dieser allgemeinen Gesetzgebung soll uns leiten:

aller Sonderinhalt von bestimmten Gütern, Tugenden oder Pflichten bleibt vorläufig ausgeschlossen. Mit dieser Vorstellung einer allgemeinen Gesetzgebung aber hängt unmittelbar die Idee der Menschheit zusammen, „die der Mensch als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt". Und da der Mensch als Vernunftwesen in Verbindung mit anderen seinesgleichen lebt, so ergibt sich aus diesem Wechselverhältnis weiter der Gedanke einer „systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze", d. h. eines „Reichs der Sitten". Indem nun die Vorstellung dieses idealen Reiches zum innersten Beweggrund unseres Wollens und Handelns wird, übt sie auf unser Herz „einen so viel mächtigeren Einfluß als alle anderen Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde," d. h. der Erfahrung des täglichen Lebens, „aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihrer Meister werden kann."

Das wird ihr um so leichter, als der Schöpfer des Sittengesetzes ja — der Mensch selbst ist vermöge der „Autonomie" (Selbstgesetzgebung) seines Willens, der nur denjenigen Gesetzen gehorcht, die er sich selbst gibt; wodurch er aus einem „Untertan" ein „jederzeit und allgemein" gesetzgebendes Mitglied in jenem Reiche der Sitten wird. Der „Selbstzwang", den er sich auferlegt, ist ein „freier". Das Sittengesetz findet „von selbst im Gemüte Eingang", sein „Joch ist sanft und seine Last leicht". Daher auch jene Einfachheit und Selbstverständlichkeit des Sittengesetzes, von der wir schon sprachen, die „für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einsehen läßt, was nach dem Prinzip der Autonomie zu tun ist, während die „Heteronomie", d. h. fremde Maßstäbe, unseres Wollens „Weltkenntnis" und „viel Klugheit erfordern".

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron."

Dies Schillerwort ist ganz im Geiste des Kantischen Autonomiegedankens gedacht. Die Idee der Menschheit aber wird, indem sie jetzt auf die Person des autonomen Gesetzgebers zurückbezogen wird, zur Idee der „Menschheit in mir", d. i. der Persönlichkeit. Die Tatsache, daß der Mensch selbst Schöpfer des erhabenen Sittengesetzes ist, enthüllt ihm sein „eigentliches Selbst", seine „bessere Person", seine „Würde". Denn die moralische Persönlichkeit ist „nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen". Ein kraftvoller Gegensatz: solche mannhafte Persönlichkeitsethik und jene quietistische Mystik des Buddhismus, dem auch Schopenhauer zuneigt: die sich, wie schon Kant gesagt hat, „in den Abgrund der Gottheit durch das Zusammenfließen mit derselben und also Vernichtung seiner Persönlichkeit hineinzufühlen fürchten: ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat". Die Persönlichkeit, das ist die Antwort Kants auf die letzte Frage seiner Ethik nach der Wurzel der ersten Abkunft der Pflicht (s. unten). Und wieder kehrt er zurück zu ihr, nachdem er den ganzen gewaltigen Kreis der Erfahrungs- und der sittlichen Welt durchmessen, im dem berühmten Schluß seines ethischen Hauptwerks, wo er von „meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit" redet, „in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart" und eine Bestimmung, „welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht".



In ihrer letzten Ausbildung endlich verbreitet sich die kritische Ethik mit dem Zweckgedanken, dem wir vorher bei der organischen Naturwissenschaft begegneten, jetzt auf die Welt des Moralischen angewandt. Der erkennende Mensch fragt stets nach dem Warum?, der wollende und handelnde nach dem Wozu? der Dinge. Mit anderen Worten: er setzt sich Zwecke. Wer sich jedoch Zwecke setzt, die über ein bloß persönliches Belieben hinausgehen, der wird und muß zu einer Ordnung, einer Einheit der Zwecke kommen: zunächst bei sich selbst, dann der eigenen und der fremden. Weiter einer Unterordnung niederer unter höherer, bis er zuletzt zu einem obersten End- oder Selbstzweck kommt. In der „ganzen Schöpfung" nun „kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst". Vielleicht ist es nicht nötig, daß Menschen existieren. Aber, solange sie existieren, ist der Mensch als Vernunftwesen — denn das, und nicht etwa das Vorhandensein einer besonderen Engel- oder Geisterwelt, bedeutet bei Kant die Unterscheidung von „Mensch" und „vernünftigen Wesen überhaupt" — Zweck an sich. So erhält jetzt das Sittengesetz die weitere Formulierung.

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst!"

## b) Weitere Ausbildung.

Die Naturteleologie (s. oben) betrachtet die Natur als ein Reich der Zwecke; die Ethik erwägt ein mögliches „Reich der Zwecke", d. h. „eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze", welche „die Beziehung dieser Wesen aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben", als ein „Reich der Natur". Dort war das Reich der Zwecke nur „eine theoretische Idee zur Erklärung dessen, was da ist. Hier „ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist", sondern sein soll, „durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zustande zu bringen".

Damit ist der Schritt getan von der reinen (formalen) zu der angewandten Ethik. Ohne die Möglichkeit solcher Anwendung hätte die „reine" Ethik überhaupt keinen Sinn, schwebte sie gänzlich in der Luft. Schon methodisch liegt in dem Begriff des Sollens derjenige der Wirkungsmöglichkeit. Der Mensch kann oder muß doch mindestens wollen können, was er soll. Und, wenn auch zwischen Natur und Freiheit, Sinnen- und Übersinnenwelt „eine unübersehbare Kluft befestigt ist", so „soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen". Nun erst kommen wir zu der bei der Begründung der Ethik absichtlich von Kant ausgeschalteten psychologischen Beschaffenheit des Menschen. Daraus leitet sich eine weitere Anzahl bekannter Begriffe seiner Ethik ab.

Da das Sittengesetz sich an den tatsächlichen Menschen mit allen seinen zum Teil widerstrebenden Neigungen und Gefühlen wendet, so muß es sich in die Befehlsform kleiden; und da es unbedingt („kategorisch") gebietet, so erscheint es uns als ein kategorischer Imperativ. Das Gefühl, das es in unserer Seele hervorruft, ist merkwürdig aus Lust und Unlust gemischt. Der sinnliche Mensch in uns fühlt sich gedemütigt im Bewußtsein seiner Unangemessenheit zum Ideal; unser besseres Selbst dagegen fühlt sich erhoben, ja hingerissen im Bewußtsein, daß es ja selber der Schöpfer dieses Gesetzes ist (s. S. 38). Wir fühlen die Erhabenheit unserer Bestimmung, wenn wir jenes unerklärbare Etwas in unserer Brust verspüren, das „sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen". Kant bezeichnet dies Doppelgefühl, das der unmittelbaren Bestimmung des Wollens



durch das Gesetz entspringt, als das Gefühl der Achtung. Und den inneren Wert, den wir als Selbstschöpfer dieses Gesetzes besitzen, und der über allen „Marktpreis" hoch erhaben ist, als Würde.

Indem schließlich das Sittengesetz vermittelst des Gefühls der Achtung zur „Triebfeder" unseres Handelns wird oder vielmehr werden soll, entsteht in uns das Bewußtsein der Pflicht. Bekannt ist, mit welcher Strenge der Königsberger Denker diesen seinen Pflichtbegriff aller Neigungsmoral entgegengesetzt hat. „Es ist sehr schön," sagt er einmal, „aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun," aber das ist doch „noch nicht die echte moralische Maxime (= Grundsatz) unseres Verhaltens"; sondern „Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen". Und ein anderes Mal: „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt gleichsam als Arzneimittel der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst . . ." Und immer wieder warnt er vor der romantischen Verwechselung pflichtmäßigen mit vermeintlich „großmütigem" oder „erhabenem" Handeln: „Es ist lauter Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen als edler, erhabener und großmütiger stimmt." Das bringt nur eine „windige, überfliegende, phantastische" Denkungsart hervor. Diese Strenge hat unserem Philosophen oft, sogar in den Augen Wohlgesinnter, den Vorwurf allzu großer Härte, ja einer „karthäuserhaften" Gemütsstimmung, wie er sich selbst einmal ausdrückt, zugezogen. Und doch war Kants ganze sittlich-heitere Persönlichkeit, wie jeder weiß, der sein Leben kennt, weit entfernt von jeder mönchischen Art; das bezeugen auch zahlreiche Stellen seiner Schriften, von denen wir einzelne noch kennen lernen werden. Jene Strenge war vielmehr von seinem philosophischen Standpunkt durchaus gerechtfertigt, ja notwendig, weil er seine Ethik auch in ihrer Anwendung frei halten mußte von aller Vermengung mit dem Glückseligkeitsprinzip[1].

Mit diesen Grundzügen ist der philosophische Aufbau der kritischen Ethik im Umriß vollendet. Ihre weitere Anwendung auf Erziehung, Religion, Recht und Staat wird uns später noch besonders

[1] Im übrigen verweise ich auf das zweite Kapitel meines Buches „Kant—Schiller—Goethe", unter dem Titel: Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit.

beschäftigen. Dagegen möchten wir an dieser Stelle jenen immerhin in den Augen unserer Leser vielleicht noch etwas abstrakt gebliebenen Aufbau durch allerlei charakteristische Einzelzüge von Kants sittlicher Grundanschauung veranschaulichen und beleben[1].

Wir knüpfen an den Pflichtgedanken an. „Man muß den steifen Nacken unter die Pflicht beugen. Es gibt keine Tugend als im wackeren Herzen und kein wackeres Herz ohne Macht der *Grundsätze*. *Gefühle* machen das Gemüt reizbar, aber bessern nicht das Herz und bilden keinen Charakter." „In der Einheit des *Charakters* besteht die Vollkommenheit des Menschen. Zum Charakter gehört auch das Konsequente in seinen Grundsätzen. Es ist" — das sagt der angeblich „rigoristische" Kant! — „eher zu ertragen, daß jemand böse in Grundsätzen ist als im Guten inkonsequent". Der *gute Wille* ist seinem Werte nach durchaus unabhängig vom *Erfolg*. „Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille, freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind, übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich hat." Das gilt für die vermeinten Folgen im Diesseits wie im Jenseits. „Was brauchen die Menschen den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun: es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen."

Gerade ein solches selbstloses Handeln wirkt auch auf nicht ganz verdorbene Gemüter am stärksten: „Die gemeinste Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie, von aller Absicht auf irgend einen Vorteil in dieser oder einer anderen Welt abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen der Not oder der Anlockung mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder affiziert war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die

[1] Wir benutzen dabei auch den in der Akademie-Ausgabe neu herausgegebenen Nachlaß. Natürlich können wir nur eine kurze Auswahl aus der reichen Fülle geben. Den Zitatort findet man im Anhang zu meinem Buche „Kants Weltanschauung" (1920), dem die Aussprüche sämtlich entnommen sind.



Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen." „Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anderes als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen. Wie sehr sie alsdann alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann jeder ... einsehen." *Tugend* aber ist — das hat Kant mit den Stoikern gemeinsam — „moralische Gesinnung im *Kampfe*". Und ihre „wahre Stärke" ist „das *Gemüt in Ruhe*" (aequam memento rebus in arduis servare mentem) mit der „festen und überlegten Entschließung, ihr Gesetz in Ausübung zu bringen".

Der Wert des Lebens liegt nicht im *Genießen*, sondern im *Tun*: „Was das Leben für uns für einen Wert habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt ..., ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen oder auch nach einem neuen, selbstentworfenen Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten? ... Es bleibt also wohl nichts übrig als der Wert, den wir unserem Leben *selbst* geben durch das, was wir ... tun." Kants Ethik ist voll echter *Männlichkeit*: „Werdet nicht der Menschen Knechte!" so ruft nach einem 72jährigen Leben noch der Greis in dem ersten Teil seiner ‚Metaphysik der Sitten', der ‚Tugendlehre', aus. Und weiter: „Laßt euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen treten! — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohltaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarotzer oder Schmeichler oder gar, was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist, Bettler. — Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Falle eines Menschen unwürdig zu sein. — Wer sich zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, wenn er mit Füßen getreten wird." Dagegen „vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen".

Melancholie und *Reue* sind nutzlos. „Man muß sich nichts zu Gemüte ziehen; denn was sich nicht ändern läßt, muß aus dem Sinn geschlagen werden, weil es Unsinn wäre, das Geschehene ungeschehen machen zu wollen ... Die Buße des Selbstpeinigers statt der schnellen Verwendung seiner Gesinnung auf einen besseren Lebenswandel

ist rein verlorene Mühe und hat noch wohl die schlimme Folge, bloß dadurch (durch die Reue) sein Schuldregister für getilgt zu halten und so sich die vernünftigerweise jetzt noch zu verdoppelnde Bestrebung zum Besseren zu ersparen." Auch mit Hoffnungen „sich zu füttern, ist unmännlich, es ist kindisch". „Hoffnung bringt uns um die gegenwärtige Zeit durch Ungeduld; Furcht um den Genuß des Gegenwärtigen." Vielmehr „ist Arbeit die beste Art, sein Leben zu genießen". „Der größte Sinnengenuß ... ist im gesunden Zustande Ruhe nach der Arbeit. Wer nicht arbeitet, ist niemals erquickt und befriedigt."

Von der Macht des festen Willens über die Triebe handelt die ganze Abhandlung ‚Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein', die der 72jährige schrieb und im Jahre 1798 seiner größeren Schrift „Der Streit der Fakultäten" einverleibt hat. Wir empfehlen das kurze Schriftchen, dessen Wahrheit der Philosoph in einem langen Leben an sich selber bewährt und gezeigt hat, zur angelegentlichen Lektüre allen denen, die zur Hypochondrie oder, wie Kant es sehr hübsch verdeutscht, zur „Grillenkrankheit" neigen. „Ein vernünftiger Mensch statuiert keine Hypochondrie; sondern, wenn ihn Beängstigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. selbst ausgedachte Übel ausschlagen wollen, so fragt er sich, ob ein Objekt derselben da sei. Findet er keines, welches gegründete Ursache zu dieser Beängstigung abgeben kann, oder sieht er ein, daß, wenn auch gleich ein solches wirklich wäre, doch dabei nichts zu tun möglich sei, um seine Wirkung abzuwenden, so geht er mit diesem Anspruche seines inneren Gefühls zur Tagesordnung" über.

Als die „größte" Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst betrachtet Kant das Widerspiel der Wahrhaftigkeit, die Lüge. Sie ist „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde", und die „Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen", macht „den faulen Fleck unserer Gattung aus". Gewiß wird, „wiewohl es sehr zu bedauern ist", vollste „Offenherzigkeit", d. h. die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen, „in der menschlichen Natur nicht angetroffen". Aber Aufrichtigkeit, „daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei", „muß man von jedem Menschen fordern können". Wenn Kant in einem durch einen besonderen Fall, die gegenteilige Behauptung eines französischen Gelehrten, hervorgerufenen kleinen Aufsatz von 1797: ‚Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen', die Berechtigung der Notlüge selbst in einem ziemlich krassen Fall bestritt, so kann man dem entgegenhalten, daß er in den „kasuistischen Fragen" seiner



Tugendlehre (S. 281) sich zu diesem Problem doch wesentlich gemäßigter geäußert hat. Übrigens haben gerade Schiller und Goethe sich in jenem ersten Falle auf Kants Seite gestellt, ja in seinem Standpunkt geradezu ein Zeichen echten Deutschtums erblickt[1].

Wir schließen unseren Überblick mit einem zusammenfassenden Worte unseres Philosophen über die drei erstrebenswertesten Seeleneigenschaften: „Die drei Güter der Seele sind ein gesunder Verstand, ein fröhlich Herz, ein freier, über mich selbst herrschender Wille. Wenn man dazu noch einen gesunden Körper nimmt, der dem Verstande durch Sinne, dem Gefühl des Gemüts durch Munterkeit und dem Willen durch Aktivität behilflich ist, so hat man alle inneren Güter."

Unsere Gesamtdarstellung aber von Kants Natur- und Sittenlehre können wir nicht besser beschließen als mit dem Hinweis auf das berühmte Gleichnis, mit dem er selbst sein ethisches Hauptwerk geschlossen und das man darum mit Recht als das sein Wesen und seine Leistung bezeichnendste Wort auch auf seinen Grabstein gesetzt hat. Zwei Dinge sind es, die das menschliche Gemüt mit immer neuer und stets zunehmender Ehrfurcht und Bewunderung erfüllen, je mehr wir uns in sie vertiefen: Der bestirnte Himmel über mir, der mir meine Geringfügigkeit als eines bloßen und dazu noch sehr vergänglichen Punktes im grenzenlosen Weltall zum Bewußtsein bringt, und das moralische Gesetz in mir, das die trotzdem ins Unendliche sich erstreckende Bestimmung meines unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit mir offenbart.

### Zusammenfassende Fragen:

1. Welchen Satz stellt Kant an die Spitze seiner neuen Sittenlehre?
2. Wodurch unterscheidet sich sein ethisches Prinzip von allen bisherigen?
3. Wie sind sittliche Freiheit und Naturnotwendigkeit dennoch vereinbar?
4. Wie lauten die beiden Formulierungen des Kantischen Sittengesetzes?
5. Welche Bedeutung besitzen die Begriffe der allgemeinen Gesetzgebung, der Idee der Menschheit, des Selbstzwangs, des kategorischen Imperativs, der Pflicht und des Endzwecks?

[1] Vgl. Karl Vorländer: „Kant als Deutscher" (Darmstadt 1919) S. 6f.; derselbe: „Kant—Schiller—Goethe" S. 17, 176.

6. Welches ist der Unterschied von Pflicht- und Neigungsmoral?
7. Worauf beruht der Wert des Lebens?
8. Welche weitere wichtigen Züge kennzeichnen Kants praktische Sittenlehre?

---

## 8. Die Kunst.

Neben der Welt der Wissenschaft, die das Seiende erklärt, und der Welt des Sittlichen, das unser Wollen leiten soll, steht — älter als die erste, ebenso alt wie die zweite — die Welt der Kunst. Wenn man weiß, wie wenig künstlerisches Anschauungsmaterial im Vergleich mit heute unser Philosoph gekannt, ja daß er nicht einmal das in seiner Vaterstadt, damals der zweitgrößten Stadt Preußens, in allerlei Sammlungen Vorhandene an bildender Kunst oder von Musik in Konzerten und Theater sonderlich benutzt hat, daß er in Sachen der Poesie einem doch schon von seinen jüngeren Zeitgenossen überwundenen altväterischen Geschmack gehuldigt hat: dann könnte man, scheint es, berechtigte Zweifel hegen, ob er auch auf diesem Gebiete Grundlegendes geleistet hat. Und doch ist dies der Fall, wenigstens was die *philosophische* Begründung betrifft.

Auch hier ist sein Kritizismus zunächst auf reinliche Scheidung der verschiedenen Gebiete unseres Bewußtseins gerichtet. Er fragt: Welche Gesetzmäßigkeit wohnt, im Unterschiede von dem theoretischen Verhalten der Wissenschaft und dem praktischen der Ethik, dem *ästhetischen* der Kunst bei? Das ästhetische oder Geschmacksurteil will doch weder Erkenntnisurteil sein, das den Gegenstand begrifflich erfaßt, noch Willensmotiv, das ihn praktisch hervorbringt. Auch für das ästhetische Gebiet hat nun Kant, zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie, einen besonderen Zustand des menschlichen Gemüts abgegrenzt: das *Gefühl*. Freilich ist dies Gefühl (gewöhnlich setzt der Philosoph hinzu: „der Lust und Unlust") sowohl von demjenigen des bloßen Genießens, d. h. dem „Sinnengeschmack" am *Angenehmen*, grundsätzlich verschieden, wie auf der anderen Seite von dem moralischen Gefühl für das Gute. Die Ästhetik hat es nur mit der „Lust im Geschmacke", d. i. einem Wohlgefallen zu tun, das ohne alles subjektive Interesse und ohne Begriffe, und doch unmittelbar und allgemein ist. Ohne alles Interesse an dem Dasein eines Gegenstandes, wie es die Ethik, ohne begriffliche Fixierung derselben, wie es die Erfahrungswissenschaft besitzt, erwächst das ästhetische Gefühl bloß aus dem *freien Spiel* der Gemütskraft: Phantasie und Verstand beim Schönen, Einbildungskraft und Vernunft beim Erhabenen. Dennoch sinnt auch dies bloße „Spiel" „jedermann Einstimmung an", „mutet" den anderen dasselbe Wohlgefallen „zu", beansprucht, obgleich bloß „subjektive", Allgemeingültigkeit.



Auch die Ästhetik bedarf des durch unsere Urteilskraft[1] geschaffenen *Zweckbegriffes*. Allein die ästhetische Zweckmäßigkeit hat nichts mit dem Nützlichkeitszweck der Naturwissenschaft, noch mit dem sittlichen Zweck der Ethik zu tun. Sie ist vielmehr sozusagen eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck". Auch die ästhetische *Idee* ist von der theoretischen und ethischen gänzlich zu unterscheiden. Sie ist eine Darstellung des Unendlichen, der daher trotz ihrer „unnennbaren Gedankenfülle" kein Begriff gleichkommt, die darum auch von keiner Sprache erreicht und verständlich gemacht werden kann, sondern auf dem Grunde des Übersinnlichen ruht.

Und wer bringt die ästhetischen Ideen hervor? Der angeblich so nüchterne Kant antwortet: das *Genie* als „die angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt." Schöne Kunst ist Kunst des Genies. Seine Schöpfungen sind *exemplarisch*, auch wenn ihr eigener Urheber nicht weiß, wie sich die Ideen dazu in ihm zusammenfanden. Nur von diesen, den „Taten" des Genies, leitet echte Kunst ihre Regeln ab. Im übrigen kann das Genie der Zucht des *Geschmacks* nicht entbehren, der ihm die Flügel beschneidet, Klarheit und Ordnung in seine Gedankenfülle bringt und seine Ideen haltbar, d. h. „eines dauernden, zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge anderer und einer immer fortschreitenden Kultur fähig" macht. Denn die Ideen des Meisters erregen ähnliche Ideen seines Schülers, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen „Proportion der Gemütskräfte" begabt hat. Kant ist übrigens für die Macht der Phantasie keineswegs unempfänglich gewesen. Er preist sie einmal in seinem Nachlaß als unseren „guten Genius oder Dämon", als die „Quelle aller unserer entzückendsten Freude, ingleichen unserer Leiden". Genie läßt sich übrigens nicht nachahmen, da es eine Gabe der Natur an ihre Günstlinge ist; Versuche dazu arten darum in Nachäfferei und Manieriertheit aus. Weshalb die sogenannten Original- oder Kraftgenies in der deutschen Dichtung der siebziger Jahre ihm Anlaß zu scharfer

---

[1] Kant behandelt sie deshalb, zusammen mit der Natur-Teleologie, in seiner „Kritik der Urteilskraft" (1790). Anfangs wollte er ihr eine besondere „Kritik des Geschmacks" widmen, was in der Tat um der Klarheit willen besser gewesen wäre.

Kritik boten. „Es ist vergeblich, denen, die nur durch Begriffe schwärmen, einen überlegenden oder bestimmten Vortrag anpreisen zu wollen ... Sie müssen sich und andere betäuben ... Wenn sie sich zu den kalten Forschern herabließen, so würden sie nur eine sehr gemeine Rolle spielen. Nun können sie als Meteore glänzen." Daher machte er sich auch nichts aus der Art Klopstocks, Hamanns oder Herders. In Shakespeare erkannte er den höheren Genius; dessen Dramen erscheinen ihm zwar roh und regellos, aber dieser Fehler der Regellosigkeit wird doch wiederum durch die Fruchtbarkeit seines Genies ersetzt. „Das Genie ist Meister der Regeln und nicht ihr Sklave."

Damit sind wir eigentlich schon aus dem Gebiet der reinen in das der angewandten Ästhetik geraten, dem wir uns nun zuwenden.

In aller Kunst besteht das Wesentliche in der Form. Derjenige Geschmack ist noch barbarisch, der Reize und Rührungen zum Maßstab seines Beifalls macht. Kant schätzt deswegen auch die Zeichnung höher als die Farbe, die Komposition höher als die Töne selber. Reiz und Rührung sind bloß auf das Genießen angelegt, stumpfen den Geist ab und machen das Gemüt launisch und unzufrieden, während die Form den Geist zu Ideen stimmt, wo dann die Lust (Unterhaltung) „zugleich Kultur ist".

Nach der Gewohnheit der Zeit teilt Kant seine Ästhetik in die des Schönen und des Erhabenen ein. Das Schöne erhält das Gemüt des Beschauers in „ruhiger Kontemplation"; wir „weilen" in seiner Betrachtung. Nur reine Farben und Töne sind seiner Ansicht nach schön. Naturschönheit geht ihm über Kunstschönheit. Doch nur vom Menschen ist ein Ideal der Schönheit möglich, weil nur er den Endzweck seines Daseins in sich selber trägt. Im Gegensatz zum Schönen zieht uns das Erhabene durch seinen Geschmack am Formlosen, Unbegrenzten, Unendlichen an. Es geht nicht, wie jenes, aus dem Gefühl der Harmonie, sondern dem des Kontrastes hervor, ist dafür aber mehr mit dem moralischen Gefühl verwandt. Das Wohlgefallen daran ist mehr Bewunderung oder gar ein heiliger Schauer denn Lust. Das Mathematisch-Erhabene wirkt durch seine bloße Größe, von den Wundern des Fernrohrs bis zu denen des Mikroskops, während das Dynamisch-Erhabene als unwiderstehliche Naturmacht (z. B. überhangende Felsen, Donnerwolken, Erdbeben, Vulkane usw.) Furcht erregt, der wir uns gleichwohl doch durch das Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Bestimmung überlegen zu fühlen vermögen. Erhaben ist der Enthusiasmus (die Begeisterung), von der Kant schon 1764 in seinem geistreich-



satirischen „Versuch über die Krankheiten des Kopfes" erklärt hatte: „Es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden." Noch erhabener aber die Affektlosigkeit „eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachgehenden Gemüts". Erhaben der Heldenmut „selbst" im Kriege, falls dieser „mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird". Erhaben die Idee Gottes, erhaben aber vor allem — wenngleich auch das Schöne als Symbol der Sittlichkeit gelten kann — die Majestät des Sittengesetzes; wodurch dann der Zusammenhang der Ästhetik mit der Ethik hergestellt wird, der unsere beiden großen klassischen Dichter so stark beschäftigte[1].

Neben dem Erhabenen und Schönen werden natürlich auch noch andere ästhetische Begriffe, wie das Häßliche, das Launige und das Naive, d. i. die Einfalt der unverdorbenen Natur, gelegentlich behandelt.

Von den einzelnen Künsten hat Kant in seiner Kritik der Urteilskraft keine ausgeführte Theorie, sondern, wie er selbst sagt, nur „einen Versuch zu dem Entwurfe einer solchen" geliefert. Sie zerfallen in die redenden (Dichtkunst, Beredsamkeit), welche Gedanken in Worte, die bildenden (Plastik, Malerei, Architektur), die Anschauungen in Gebärden, und die „des schönen Spiels der Empfindungen", die Empfindungen in Töne umsetzen, wie die Musik. Beredsamkeit und malerische Darstellung verbinden sich im Schauspiel, Dichtkunst und Tonkunst im Gesang, wenn die theatralische Darstellung (Malerei) noch hinzutritt, in der Oper, Musik und „Spiel der Gestalten" im Tanz, Erhabenheit des Inhalts und Schönheit der Form im Oratorium oder Trauerspiel usw. Am höchsten von allen stellt er die Dichtkunst, weil sie „fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt", die Phantasie in Freiheit setzt, das Gemüt dadurch stärkt, belebt, erweitert und mit einer Gedankenfülle versieht, die dem wissenschaftlichen Begriff versagt ist. Sie ist das schönste aller Spiele; ohne uns zu betrügen, setzt sie doch alle Kräfte und Federn im Gemüte in Bewegung. Freilich, von den Poeten selber hält er nicht viel; sie, „die alles auf Gefühle reduzieren", haben nach seiner Ansicht „keinen Charakter". — Weit weniger als von der Poesie hält er von der seinem echt norddeutsch-spröden Charakter, der seine tiefsten Empfindungen am liebsten für sich behält, mißfälligen und seiner strengen Wahrhaftigkeit unehrlich scheinenden Kunst der Beredsamkeit, auf Kanzeln wie auf Parlamentstribünen.

[1] Vgl. mein mehrfach erwähntes Buch „Kant—Schiller—Goethe", insbesondere das dritte Kapitel.

Was Reiz und Gemütsbewegung betrifft, steht der Poesie die *Tonkunst* am nächsten. Obgleich sie nur durch „lauter Empfindungen ohne Begriffe" zu uns spricht, bewegt sie doch das Gemüt mannigfaltiger und, wenn auch bloß vorübergehend, doch inniglicher. „Sprache der Affekte" redet sie eine jedem Menschen verständliche Sprache; durch ihre Behandlung eines bestimmten Themas ruft sie eine „unnennbare Gedankenfülle" in uns hervor. Reinheit kann dem Tongebilde nur durch seine mathematische Form (Proportion) verliehen werden, die in der „Zusammensetzung" (Komposition) der Töne zu Harmonie und Melodie zum Ausdruck kommt.

In bezug auf Kultur des Gemüts dagegen stehen die *bildenden* Künste weit höher als die Musik. Sie sind von bleibendem, die letzteren nur von vorübergehendem Eindruck; sie führen von bestimmten Ideen zu Empfindungen, die Tonkunst nur von Empfindungen zu unbestimmten Ideen. Von den einzelnen bildenden Künsten gibt Kant der Malerei den Vorzug, weil sie als „Zeichnungkunst" den übrigen zugrunde liege und auch „weit mehr" als sie „in die Region der Ideen einzudringen" vermag. Auch über Einzelheiten der bildenden Künste, z. B. das griechische Profil, hat er, besonders durch Winckelmann angeregt, die treffendsten Bemerkungen gemacht, wie man besonders aus seinem erst jetzt — in der Akademie-Ausgabe — veröffentlichten Nachlasse sieht. Aus diesem erkennt man auch, wieviel Belesenheit unser Philosoph auf allen Gebieten der Wissenschaft und Kunst besaß. Wir werden an anderer Stelle, in einer nur durch die Ungunst äußerer Verhältnisse bisher noch nicht zur Veröffentlichung gelangten abschließenden größeren Kantbiographie, nachweisen, wie er mit allen ihren Erscheinungen mehr oder weniger vertraut war. Und nicht bloß Belesenheit oder Kenntnisse — das ist in Kunstsachen nicht das Wichtigste — sondern tiefsten Einblick in das Wesen künstlerischen Schaffens hat er besessen. Wir zitieren von vielen Stellen nur eine, aus seiner Anthropologie oder Menschenkunde: „Es gilt aber nicht bloß vom Poeten, sondern von jedem Besitzer der schönen Kunst: Man müsse dazu *geboren* sein und könne nicht durch Fleiß und Nachahmung dazu gelangen; imgleichen, daß der Künstler zum Gelingen seiner Arbeit nach einer ihn anwandelnden glücklichen Laune, gleich als dem Augenblicke einer Eingebung bedürfe; daher er auch vates oder Seher genannt wird: weil, was nach Vorschrift und Regeln gemacht wird, geistlos (sklavisch) ausfällt, ein Produkt der schönen Kunst aber nicht bloß Geschmack, ... sondern auch Originalität des Gedankens erfordert, die, aus sich selbst belebend, *Geist* genannt wird."



Ewige Muster der schönen Kunst bleiben in Kants Augen die alten Griechen, in ihrer glücklichen Vereinigung höchster *Kultur* mit „der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Wert fühlenden freien *Natur*". Für Schönheit und Bedeutung der mittelalterlichen Kunst fehlt ihm, wie den meisten seiner Zeitgenossen, das Organ. Die wahre Erziehung zur Kunst besteht nicht in einzelnen Vorschriften, denn ein Kunstwerk kann überhaupt nicht „gelehrt", sondern muß dem Schüler vom Meister „vorgemacht" werden nach dem Ideal, das ihm vor Augen steht —, sondern in der vereinigten Kultur aller Gemütskräfte, der *Humanität*.

Zusammenfassende Fragen:

1. Wodurch entsteht das ästhetische Gefühl?
2. Wie lautet Kants Lehre vom Genie?
3. Worin besteht nach ihm das Wesentliche der Kunst?
4. Wie charakterisiert er das Schöne und die beiden Arten des Erhabenen?
5. Welchen Wert schreibt er den einzelnen Künsten zu?
6. Welches ist der letzte Zweck aller Kunst?

---

## 9. Die Religion.

So hatte der Sechsundsechzigjährige 1790 mit seinen drei großen „Kritiken" den ganzen Kreis der menschlichen Kultur: *Wissenschaft*, *Sittlichkeit* und *Kunst* umschrieben, ihre philosophischen Grundlagen festgestellt. Erst jetzt kam er dazu, seine philosophische Arbeit auch den damit zusammenhängenden Kulturgebieten zu widmen, für die sein Auge von jeher offen gewesen war. Insbesondere den mit der Ethik zusammenhängenden: *Religion* und *Erziehung*, *Recht* und *Staat*.

Mit der *Religion* insbesondere hatte er ja von Jugend auf in engster innerer Auseinandersetzung gestanden, seit ihn einst die fromme Mutter in die Betstunde mitgenommen und draußen in der Natur mit sinnigem Gemüt auf die Werke Gottes aufmerksam gemacht hatte. Ich habe an anderer Stelle seine religiöse Entwicklung im einzelnen geschildert[1] und gehe darum hier gleich zu

[1] In der Einleitung zu meiner Ausgabe der „Religion innerhalb usw." (4. Aufl. 1919), S. IX—XXX; noch ausführlicher in der noch nicht zur Veröffentlichung gekommenen größeren Kantbiographie.

seiner Religionsansicht in der Gestalt über, wie sie in seiner kritischen Epoche, vor allem in seiner „Philosophischen Religionslehre" oder, wie er sie bei der Veröffentlichung betitelt hat: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) vorliegt.

„Was ist denn aber Religion? Religion ist das Gesetz in uns, insofern es durch einen Gesetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält; sie ist eine auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral" oder: „Religion ist, subjektiv betrachtet, die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote." So erklärt Kant und macht damit die Religion — im Gegensatz z. B. zu Schleiermacher, der für sie ein bestimmtes Sondergebiet des Bewußtseins, das *Gefühl*, abgrenzt — zu einem bloßen *Anhang der Ethik*.

Das ist und bleibt der durchgehende Grundzug seiner Religionsanschauung. „Sorgt ihr nicht dafür, daß ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, *gute* Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig *gläubige* Menschen machen." Erst von der Moral aus kann der Schritt zur Religion geschehen: „Wenn die Moral, die bloß Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünschen Maßregeln an die Hand gibt, vollständig vorgetragen worden: *alsdann* allererst kann, nachdem sich der auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern (das Reich Gottes an uns zu bringen), der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte, erweckt und ihm zu Behuf der Schritt zur Religion geschehen, diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden, weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt." In die Ethik selbst hat sich Religion nicht einzumischen: „Wir werden ... Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbunden sind."

Daher der Gegensatz zu *Theologie* und *Kirche*. „Man muß aber nicht von der Theologie anfangen. Die Religion, die bloß auf Theologie gebaut ist, kann niemals etwas Moralisches enthalten. Man wird bei ihr nur Furcht auf der einen und lohnsüchtige Absichten und Gesinnungen auf der anderen Seite haben, und dies gibt dann bloß einen abergläubischen Kultus ab. Moralität muß also vorhergehen, die Theologie ihr dann nachfolgen, und das heißt Religion." Für Kant ist „alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes", ja er nennt es einen Götzen- oder Fetischdienst und wagt das bekannte Jesuwort auf das Verhältnis der Religion zur *Kirche*



anzuwenden: „Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels, die weite Pforte und der breite Weg, den viele wandeln, ist die Kirche. Nicht, als ob es an ihr und ihren Satzungen liege, daß Menschen verloren werden, sondern daß das Gehen in dieselbe[1] und Bekenntnis ihrer Statute oder Zelebrierung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient sein will." So haben „alle Andachtshandlungen insgesamt für ihn nur den Wert zur Belebung einer tätigen Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit in Befolgung seiner Pflichten als göttliche Gebote", anstatt sie als ein Mittel anzusehen, „die Gunst des Höchsten gleichsam zu erschleichen und sich dadurch der genauesten Sorgfalt in Ansehung des guten Lebenswandels gelegentlich zu überheben und doch auf den Notfall eine sichere Ausflucht in Bereitschaft zu haben."

Auch hier der Gegensatz der Vernunft zu schwärmerischer Phantasie: „Die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Überschwengliche, wenn sie das Übersinnliche, was in allem, was Religion heißt, gedacht werden muß, nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralischen sind, knüpft, und führt zu einem Illuminatismus (= Erleuchtung) durch innerer Offenbarungen, deren jeder alsdann seine eigene hat und kein öffentlicher Probierstein der Wahrheit mehr stattfindet." Aufs *Handeln*, nicht aufs „*Glauben*" kommt es an: „man müßte denn annehmen, daß das bloße Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge, was ein jeder kann, ohne darum ein besserer Mensch zu sein oder jemals dadurch zu werden, eine Art und gar die einzige sei, Gott wohl zu gefallen, als wider welches Vorgeben mit aller Macht gestritten werden muß."

Und natürlich erst recht nicht auf bloße *Worte*: „Nicht, die da sagen: Herr! Herr! ... sondern die den Willen Gottes *tun*; mithin die nicht durch Hochpreisung desselben oder seines Gesandten als eines Wesens von göttlicher Abkunft nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen jeder seinen Willen weiß, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen sein, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leisten."

[1] Kant hat denn auch später das Kirchengehen für seine Person gänzlich gemieden. Selbst wenn der feierliche Zug der Professoren nach der halbjährlichen Rektorwahl in die Domkirche ging, pflegte er vorher abzuschwenken. Nur, als er selbst (1786 und 1788) Rektor war, konnte er dem ihm unbequemen Kirchgang nicht entgehen.

Nur ein freier, „auf lautere Herzensgesinnungen gegründeter“ Glaube ist Gott wohlgefällig, der Glaube einer „gottesdienstlichen“ Religion ist ein unsittlicher „Fron- und Lohnglaube“. Übrigens ist ein Glaube, der *geboten* wird, schon von selbst ein Unding. Der allmähliche Übergang des bloß „statutarischen“ und historischen „Kirchenglaubens“ zur Alleinherrschaft des reinen Vernunft- oder Religionsglaubens, dessen vielleicht jetzt noch nicht, mit der Zeit aber entbehrliche Hülle er ist: das bedeutet die Annäherung des „Reiches Gottes“, von dem das ganze dritte Kapitel der Schrift (in unserer Ausgabe S. 103—171) handelt, und „das Reich Gottes auf Erden ist die letzte Bestimmung des Menschen“.

Es gibt in Wahrheit nur *eine* Religion. „Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! Gerade, als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene, die Moral vortragende Bücher und ebenso verschiedene Religionsbücher (Zendavesta, Vedam, Koran usw.) geben, aber nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion“. Von dieser idealen Religion sind die historischen Religionsbekenntnisse nur höchst unvollkommene Ausdrücke. An sich ist ein bloß historischer Glaube nach Kant „tot“, d. h. sittlich völlig wertlos. Weil er nun aber das einzige von allen öffentlichen Religionsbekenntnissen, das den Namen einer wahrhaft moralischen Religion verdient, in einem idealen *Christentum* erblickt, so hat er in seiner Schrift die Hauptlehren desselben nicht, wie seine Gegner vielfach behauptet haben, flach-rationalistisch umgedeutet, sondern in bewußter und ausdrücklich ausgesprochener Absicht *moralisch ausgelegt*, wie es einer „rein philosophischen“ Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ geziemt.

So heißt ihm „an Christus glauben“ nicht: den Geschichtsbericht über das Leben Jesu als wahr annehmen, sondern das Ideal des „Sohnes Gottes“, d. i. des vollkommenen, Gott wohlgefälligen Menschen in sich aufnehmen und es zu verwirklichen suchen, „seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben“. Die „stellvertretende Genugtuung“ übernimmt der „wiedergeborene, neue“ Mensch selber, indem er die durch seine sittliche Umkehr ihm auferlegten, dem „alten Adam“ in uns erwachsenden Opfer und Leiden freiwillig auf sich nimmt. „Himmel“ und „Hölle“ sind bloße Bilder für das Sittlich-Gute und Sittlich-Böse. Von den christlichen Mysterien läßt sich das von der Dreieinigkeit als Glaube an einen heiligen Gesetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter auch moralisch begreifen. Unser wahrer „Paraklet“ (Tröster) ist das Bewußtsein einer lauteren Gesinnung. Von den sogenannten „Gnadenmitteln“



besteht das wahre Beten nicht im, womöglich noch dazu lauten, Aussprechen überflüssiger Wünsche, durch das man auf Gott wirken will, sondern im „Geist des Gebets“, d. h. der sittlichen Gesinnung, die „ohne Unterlaß“ unser ganzes Handeln begleiten soll, „als ob es im Dienste Gottes geschähe“. Kirchgang, Taufe und Abendmahl sollen nur Symbole der sittlichen Gemeinschaft sein, die uns mit unseren Nächsten verbindet. Der Wunderglaube, über den sich unser Philosoph auch in einem besonderen kleinen Aufsatz ausgesprochen hat, besitzt als bloßes „Nachsagen unbegreiflicher Dinge“ gar keinen sittlich-religiösen Wert; in der Wissenschaft wie im gewöhnlichen Leben hat man ihn längst aufgegeben, und die Beschränkung auf „die Vergangenheit“ und „seltene Ausnahmen“ macht die Wunder nicht glaubhafter.

Könnte man bis hierhin gegen Kant immerhin den Einwand erheben, daß er durch seine „moralische Auslegung“ gewisse Eigenheiten des biblischen Christentums fortgedeutet habe, so ist sein religiöser Standpunkt in einem anderen, bisher von uns noch nicht berührten Punkte entschieden mit dem Urchristentum verwandt, verwandter jedenfalls als das „Christentum“ der zeitgenössischen Aufklärer und auch unserer klassischen Dichter. Er nimmt ein „*radikales Böses*“ in der menschlichen Natur an. Der ganze erste Abschnitt (ursprünglich als besondere Abhandlung in der „Berlinischen Monatsschrift“ erschienen) handelt davon, und auch der zweite behandelt den „Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen“. Es liegt nämlich im Innern des Menschen von Natur ein Hang zum Bösen, d. i. zur Umkehrung der sittlichen Triebfeder: statt dem als recht erkannten Sittengesetze seine sinnlichen Triebe unterzuordnen, das Umgekehrte zu tun. Um diesen tief mit unserem Wesen verwebten Hang zu überwinden, bedarf es einer „Revolution der Denkungsart“, einer „einzigen unwandelbaren Entschließung“, einer völligen „Wiedergeburt“ unseres besseren Menschen. Nur auf diese Weise kann ein sittlicher Charakter gegründet und von da aus eine allmähliche „Reform der Sinnesart“ bewirkt werden. Ist er dann nach besten Kräften bemüht, ein besserer Mensch zu werden, so darf er hoffen, „was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden“. Diese starke Betonung der menschlichen Mangelhaftigkeit, trotzdem er den Begriff der „Erbsünde“ bekämpft, erregte das entschiedene Mißfallen Schillers und Goethes (wie sich das in ihrem gleichzeitigen Briefwechsel vom Juni 1795 ausspricht), die in diesem Punkte ganz hellenisch-weltfreudig gesinnt sind oder damals waren. Aber auch Goethes Faust schließt doch mit dem Gedanken:

„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen."

Und Kants „Erlösung" ist doch, im vollsten Gegensatze zu dem Erlösungsbegriff der Orthodoxie, in der Hauptsache Selbsterlösung des Menschen. Er verwirft in schärfsten Worten „die falsche Demut, welche in der Selbstverachtung, in der winselnden erheuchelten Reue und einer bloß leidenden Gemütsverfassung" die wahre Gottwohlgefälligkeit sieht, und fordert statt dessen „rüstige Entschlossenheit", mutiges Vertrauen auf die eigene Kraft im Kampfe gegen unsere üblen Neigungen. Und wie kann man dem Manne auch nur einen Rest mönchischer Gesinnung vorwerfen, der, wie Kant, „eine Religion, die den Menschen finster macht", für „falsch" erklärt; „denn er muß Gott mit frohem Herzen und nicht aus Zwang dienen".

Unseres Philosophen Kritik der Gottesbeweise haben wir schon oben kennen gelernt. Bereits 1763 hatte er seine Schrift vom „Einzig möglichen Beweisgrund usw." mit dem Ausruf geschlossen: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere!" Später drückt er sich noch vorsichtiger und kritischer über diesen Punkt aus. Gott ist ihm in der Kritik der reinen Vernunft nur ein „Ideal", ein „Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt", dessen Wirklichkeit sich jedoch ebensowenig beweisen wie widerlegen läßt. Er ist der letzte Träger aller Dinge; denn: „man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns ..." Der Begriff einer Gottheit ist eben nicht das erste, wie „die Menschen im Kindesalter der Philosophie" meinten, sondern ein Gedanke, mit dem „wir jetzt lieber endigen möchten". Zum Behuf der Naturerklärung, „mithin in spekulativer Absicht brauchen wir ihn nicht". Sondern es ist ein bloßes „moralisches Bedürfnis" für uns, das Dasein eines Wesens uns vorzustellen, „unter welchem unsere Sittlichkeit mehr Stärke oder auch, wenigstens in unserer Vorstellung, mehr Umfang ... gewinnt".

Die Kritik der praktischen Vernunft erweitert dann diesen Gedanken, unseres Erachtens weder sehr glücklich noch besonders beweiskräftig, indem sie das Dasein Gottes mit der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit — diese drei Dogmen der Aufklärung und zugleich der Rousseauschen Gefühlsphilosophie, mit denen die ganze geistige Atmosphäre der Zeit geschwängert war — als Postulate aufstellt, d. h. als Sätze, die zwar „theoretisch nicht erweislich sind", aber doch dem praktischen Gesetze „unzertrennlich anhängen". Bezüglich des göttlichen Daseins entwickelt er hierbei folgenden Gedankengang: Da Glückseligkeit die notwendige Folge der Sittlichkeit oder Glückwürdigkeit sein soll, der Mensch sie jedoch aus eigener Kraft nicht zu bewirken vermag, so muß ein allmächtiges moralisches Wesen angenommen werden, das als Weltherrscher die „genaue Übereinstimmung" beider oder, wie es an späterer Stelle glücklicher formuliert wird, „des Reiches der Natur mit dem Reiche der Sitten", als das gleichzeitige Oberhaupt beider, herzustellen imstande ist. Schon Fichtes sittliches Feuer hat sich gegen einen solchen Gott als bloßen Austeiler der Glückseligkeit gesträubt. Und so liegt es denn folgerechter in der Richtung des kritischen Idealismus, wenn Kant sein philosophisches Tagewerk in seinem unvollendeten Alterswerk mit dem Gedanken abschließt: „Gott ist nicht ein Wesen außer mir, sondern bloß ein Gedanke in mir."

Über die Unsterblichkeit hatte er schon 1766 in den „Träumen eines Geistersehers" sich dahin geäußert: Es habe zwar „wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte". Allein es scheine doch „der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen". Und den Wißbegierigen, die sich nach dieser anderen Welt so angelegentlich erkundigten, könne man „den einfältigen, aber sehr natürlichen Rat geben, daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden belieben, bis sie — werden dahin kommen". Bis dahin aber mit Voltaires ehrlichem Candide sagen: „Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!"

In der Kritik der reinen Vernunft (1781) führt er aus, daß man selbst aus der Annahme der persönlichen Unsterblichkeit keine weiteren theoretischen Schlüsse ziehen könne: „Es mag auch die geistige Natur der Seele und mit derselben ihre Unsterblichkeit eingesehen werden können, so kann darauf doch weder in Ansehung der Erscheinungen dieses Lebens als einen Erklärungsgrund, noch auf die besondere Beschaffenheit des künftigen Zustandes Rechnung gemacht werden." Und zwar: „weil unser Begriff einer unkörperlichen Natur bloß

negativ ist und unsere Erkenntnis nicht im mindesten erweitert noch einen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu solchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philosophie nicht gestattet werden.“

Und vom Standpunkt der praktischen Vernunft (1788) endlich oder der Ethik urteilt er: „Natürlicherweise darf derjenige, der sich bewußt ist, einen langen Teil seines Lebens bis zum Ende desselben im Fortschritte zum Besseren, und zwar aus echten moralischen Beweggründen angehalten zu haben, sich wohl die *tröstende Hoffnung*, wenngleich *nicht Gewißheit* machen, daß er auch in einer über dies Leben hinaus fortgesetzten Existenz bei diesen Grundsätzen beharren werde und . . . eine Aussicht in eine selige Zukunft habe.“

Mit diesen Gedanken haben wir den Aufbau der kritischen Religionsphilosophie vollendet. Wir wollen auch hier unsere Ausführungen mit einigen mehr die *geschichtliche* Wirklichkeit behandelnden Äußerungen beschließen, die, weil zum Teil seinem erst neuerdings veröffentlichten Nachlaß entnommen, der großen Mehrzahl unserer Leser noch nicht bekannt sein dürften.

In Kants Schriften selbst wird der Name Jesus oder Christus selten genannt, sondern meist durch umschreibende Wendungen wie: Lehrer oder Heiliger des Evangelii, Sohn Gottes, göttlicher Gesandter u. a. ersetzt. Im Nachlaß heißt es von ihm: „Christus hat das Reich Gottes auf Erden herbeigerückt, aber man hat ihn nicht verstanden und das Reich der Priester errichtet, nicht das Reich Gottes in uns.“ Und ein andermal: „Es war einmal ein weiser Lehrer, der dieses Reich Gottes im Gegensatz des weltlichen ganz nahe herbeibrachte. Er stürzte die Schriftgelehrsamkeit, die nichts als Satzungen hervorbringt, welche nur die Menschen trennen, und errichtete den Tempel Gottes und den Thron der Tugend im Herzen. Er bediente sich zwar der Schriftgelehrsamkeit, aber nur, um die, worauf andere geschworen hatten, zunichte zu machen. Allein die neue Schriftgelehrsamkeit, die durch Mißverstand hieraus entstand, bewirkte dann, „was alle Schriftgelehrsamkeit in Sachen der Religion wirken muß, nämlich Satzung und Observanzen (= Beobachtung von Gebräuchen) als das Wesen, welche doch nur hilfeleistende Zwecke sind, und der große Zweck ging verloren“. Ferner: „Daß Christus eine Religion hatte und lehrte, ist klar, aber nicht, daß er selbst *Gegenstand* der Religion habe sein wollen.“ Kant unterscheidet schon am 28. April 1775 in einem Briefe an den bekannten Schweizer Lavater „die Lehre Christi von der Nachricht, die wir *von* der Lehre Christi haben“. Und „um jene rein herauszubekommen“, so formuliert er



schon damals das Programm seiner Schrift von 1793, sucht er „zuvörderst diese moralische Lehre, abgesondert von allen neutestamentischen Satzungen, herauszuziehen“.

Gegen das *Historische* in der Religion setzt er überhaupt Vernunft und Moral, ähnlich Lessing, nach dem historische Wahrheiten nie die Quelle von Vernunftwahrheiten werden können. Bezüglich des ersteren muß man sich fast stets auf andere verlassen, und ist es unmöglich, zu voller Gewißheit zu gelangen. Anderes dagegen müssen wir mit uns selbst ausmachen: nämlich was Vernunft und Gewissen uns erlauben, von eben jenem Historischen anzunehmen. Seine besondere Abneigung, um nicht zu sagen Entrüstung erregt die Kirchengeschichte des Mittelalters. Wir können uns nicht enthalten, den ganzen betreffenden Abschnitt aus Kapitel 3 der „Religion innerhalb . . .“ hierher zu setzen, zugleich ein Beispiel für den Kantischen Stil, da er aus *einem einzigen Satze* von anderthalb Druckseiten Länge besteht, der trotzdem verständlich ist:

„Wie mystische Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreisung der Heiligkeit des ehelosen Standes eine große Menschenzahl für die Welt unnütz machten; wie damit zusammenhängende vorgebliche Wunder das Volk unter einem blinden Aberglauben mit schweren Fesseln drückten; wie mit einer sich freien Menschen aufdringenden Hierarchie sich die schreckliche Stimme der *Rechtgläubigkeit* aus dem Munde anmaßender alleiniger berufener Schriftausleger erhob, und die christliche Welt wegen Glaubensmeinungen (in die, wenn man nicht die reine Vernunft zum Ausleger aufruft, schlechterdings keine allgemeine Einstimmung zu bringen ist), in erbitterte Parteien trennte; wie im Orient, wo der Staat sich auf eine lächerliche Art selbst mit Glaubensstatuten der Priester und dem Pfaffentum befaßte, anstatt sie in den engen Schranken eines bloßen Lehrstandes (aus dem sie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt sind), zu halten, wie, sage ich, dieser Staat endlich auswärtigen Feinden, die zuletzt seinem herrschenden Glauben ein Ende machten, unvermeidlicherweise zur Beute werden mußte; wie im Okzident, wo der Glaube seinen eigenen von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemaßten Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung samt den Wissenschaften (welche jene erhalten), zerrüttet und kraftlos gemacht wurde; wie beide christliche Weltteile, gleich den Gewächsen und Tieren, die durch eine Krankheit ihrer Auflösung nahe, zerstörende Insekten herbeilocken, diese zu vollenden, von Barbaren befallen wurden; wie in dem letztern jenes geistliche Oberhaupt Könige,

wie Kinder, durch die Zauberrute seines angedrohten Bannes beherrschte und züchtigte, sie zu einen andern Weltteil entvölkernden auswärtigen Kriegen (den Kreuzzügen) zur Befehdung untereinander, zur Empörung der Untertanen gegen ihre Obrigkeit und zum blutdürstigen Haß gegen ihre anders denkenden Mitgenossen eines und desselben allgemeinen so genannten Christentums aufreizte; wie zu diesem Unfrieden, der auch jetzt nur noch durch das politische Interesse von gewalttätigen Ausbrüchen abgehalten wird, die Wurzel in dem Grundsatze eines despotisch gebietenden Kirchenglaubens verborgen liegt und jenen Auftritten ähnliche noch immer besorgen läßt: — diese Geschichte des Christentums (welche, sofern es auf einem Geschichtsglauben errichtet werden sollte, auch nicht anders ausfallen konnte), wenn man sie als ein Gemälde unter einem Blick faßt, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: tantum religio potuit suadere malorum[1]! wenn nicht aus der Stiftung desselben immer noch deutlich genug hervorleuchtete, daß seine wahre erste Absicht keine andere als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitenden Meinungen geben kann, einzuführen, alles jenes Gewühl aber, wodurch das menschliche Geschlecht zerrüttet ward und noch entzweiet wird, bloß davon herrührt, daß durch einen schlimmen Hang der menschlichen Natur, was beim Anfange zur Introduktion des letztern dienen sollte, nämlich die an den alten Geschichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurteile für die neue zu gewinnen, in der Folge zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht worden."

Aber Kant verhehlt sich, obwohl er im Anschluß hieran seine Zeit für die kirchengeschichtlich bisher beste erklärt, daß wiederum auch sie noch weit vom Ideale der „unsichtbaren" Kirche entfernt ist. Besonders in seinen Briefen und Nachlaßnotizen, in denen er sich begreiflicherweise offener ausspricht als in den gedruckten Schriften, tritt dies öfters sehr drastisch hervor. Noch sind die Ansprüche der Priester nicht bloß stark, sondern fast allmächtig: „Welche Gewalt sucht nicht ein bloßer Geistlicher an sich zu reißen!" „Der Mensch steht unter seinesgleichen in Ansehung der Religion und wird von Geistlichen zeitlebens gehudelt!" „Hiob würde wahrscheinlicherweise vor einem jeden Gericht dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Klassis oder einem jeden Oberkonsistorium unserer Zeit ... ein schlimmes Schicksal erfahren haben." (Kant konnte ja seit 1794 aus eigener Erfahrung

[1] D. h. = Zu so viel Unheil konnte Religion den Anlaß geben!



reden!) „In Religionsdingen sind die meisten unmündig und sind immer unter der Leitung von fremder Vernunft."

Und zwar ist darin die protestantische Kirche der katholischen kaum voran. Gewiß gibt es manche rühmliche Beispiele von „protestantischen Katholiken", aber noch mehr anstößige von „erzkatholischen Protestanten". Der Katholizismus ist nur konsequenter als der Protestantismus, welcher letztere sich als frei ausgibt und doch der Autorität unterwirft. So verbietet die römisch-katholische Kirche dem gemeinen Mann das Bibellesen ganz; die Protestanten sagen zwar: Forschet in der Schrift, aber — „ihr müßt nichts anderes darin finden, als was wir darin finden". Die erstere setzt einen von Gott konstituierten Ausleger der Bibel in strittigen Fällen (den Papst) voraus, die Protestanten glauben, „der Heilige Geist werde sie in den wahren Sinn leiten, ein jeder aber hat eine andere Eingebung" usw. Vom Judentum hielt Kant nicht viel[1]. „Wollte Gott, wir wären mit orientalischer Weisheit verschont geblieben! ... Es war zwar einmal ein Weiser, welcher sich ganz von seiner Natur unterschied und gesunde, praktische Religion lehrte, die er seinen Zeitläuften gemäß in das Kleid der Bilder, der alten Sagen einkleiden mußte, aber seine Lehren gerieten bald in Hände, welche den ganzen orientalischen Kram darüber verbreiteten und wiederum aller Vernunft ein Hindernis in den Weg legten."

Trotz alledem hegt unser Philosoph die optimistische Zuversicht, daß dereinst einmal alle „Religionssekten" — Luthertum, Calvinismus, Katholizismus, Judentum — aufhören und nach dem Bibelwort „ein Hirt und eine Herde werden wird"[2].

### Zusammenfassende Fragen:

1. Wie lautet Kants Begriffsbestimmung der Religion? und welche Folgerung läßt sich daraus ziehen?
2. Welcher Unterschied besteht nach ihm zwischen Religion einer-, Theologie und Kirche anderseits?
3. Desgleichen zwischen historischem oder statutarischem und reinem oder Vernunftglauben?

[1] Er war wohl in seiner Jugendzeit mit alttestamentlichem Stoff zu stark überfüttert worden und kannte das Judentum vielfach nur in seiner altjüdischen Gestalt, schätzte dagegen Moses Mendelssohn sehr hoch und betrachtete Markus Herz als einen Freund, mit dem er die schwierigsten Probleme seiner Kritik der reinen Vernunft erörterte.

[2] Weitere Belege s. in „Kants Weltanschauung" S. 180—184, wo man auch den Zitatort früherer Aussprüche abgedruckt findet.

4. Beispiele für Kants moralische Auslegung der christlichen Lehren.

5. Wie stellt sich Kant zur „Erbsünde" und „Erlösung"?

6. Läßt sich Gottes Dasein beweisen?

7. Was lehrt Kant von der Unsterblichkeit der Seele?

8. Wie stellt er sich zu Katholizismus, Protestantismus und Judentum?

## 10. Erziehung. Geschichtsphilosophie.

Über ein anderes Feld der angewandten Ethik, die Wissenschaft von der Erziehung, haben wir Kants Grundsätze schon früher (S. 17 f.) kennen gelernt und haben deshalb hier nur einige Einzelheiten ergänzend nachzutragen.

Da die Erziehung „das größte und das schwerste Problem" ist, „was den Menschen kann aufgegeben werden", so ist sie auch erst in Generationen zu vervollkommnen. Belohnungen der Kinder verwirft Kant mit Recht, und physische Strafen dürfen bloß Ergänzung der moralischen sein. „Wenn z. B. ein Kind lügt, so ist ein Blick der Verachtung Strafe genug und die zweckmäßigste Strafe." Der angeblich so nüchterne und pedantische Weltweise tritt mit Wärme für Erhaltung der kindlichen Munterkeit und Natürlichkeit ein. Aus altklug redenden Kindern „wird gemeiniglich nichts". „Kinder müssen auch offenherzig sein und so heiter in ihren Blicken wie die Sonne. Das fröhliche Herz allein ist fähig, Wohlgefallen am Guten zu empfinden." Im Unterricht ist die Hauptsache die immer stärkere Ausbildung der Selbständigkeit und Selbsttätigkeit. Das Wissen muß immer mehr zum Können, das bloß gedächtnismäßige und mechanische zum logischen Unterrichtsverfahren sich entwickeln.

Den Volksschulunterricht, der ihm praktisch ebenso fern lag wie beinah allen bedeutenden Männern der Zeit, hat er freilich noch fast nirgend ins Auge gefaßt. Über die damals noch stark vernachlässigte Mädchenerziehung, die er, „bis wir die weibliche Natur besser studiert haben werden", den Müttern überlassen will, hat er wenigstens einige Winke gegeben. Am besten war er naturgemäß, seinem ganzen Bildungsgange, seiner Umgebung und seinem Beruf entsprechend, auf dem Gebiet des höheren, vor allem des Universitätsunterrichtes, zu Hause.

Beim heranwachsenden Jüngling muß die Erziehung in stets zunehmendem Maße auf die eigene Vernunft und das Ehrgefühl



gegründet werden. Auch die geschlechtliche Aufklärung soll man nicht zu lange aufschieben, „durch Schweigen macht man das Übel nur ärger". Man sollte vielmehr mit „würdigem Ernste", aber doch „unverhohlen, deutlich und bestimmt" über diesen „delikaten Punkt" mit dem Jüngling reden. Auch die soziale Erziehung faßt der Philosoph schon ins Auge. Das Kind darf man vom Unterschied der Stände überhaupt nichts merken lassen; man darf ihm z. B., wie es Kant wohl als „Hofmeister" gesehen hatte, nicht einmal erlauben, „dem Gesinde zu befehlen". Dem Jünglinge aber soll man das Bewußtsein der Gleichheit der Menschen, bei aller bürgerlichen Ungleichheit, „nach und nach beibringen".

Die Universität aber soll den bisher in erster Linie zu lernen gewohnten Knaben — man bezog zu Kants Zeit die Hochschule meist schon mit 16 Jahren — denken lehren. Das ist nicht bloß Kants Theorie, sondern die vier Jahrzehnte seiner akademischen Lehrtätigkeit hindurch auch seine Regel für die Praxis gewesen (vgl. oben S. 12 ff. und S. 21). Daneben ist die Akademie dazu, gesitteten Anstand zu lehren. Wenn man in einer seiner Nachlaßaufzeichnungen liest, wie der Philosoph das Zechen, das Spiel[1], das lärmende Vergnügen, die Händelsucht und den falschen Ehrbegriff der Studenten bekämpft, so darf man annehmen, daß er auch als Professor diesen bekanntlich auch heute noch nicht ausgestorbenen spezifischen Studentenlastern nach Möglichkeit entgegengetreten ist. Er suchte dies hauptsächlich durch seine jeden Winter sich wiederholende Vorlesung über Anthropologie, d. h. Menschenkunde, zu tun und beschließt deshalb seine Ausführungen an jener Stelle mit den Worten: „Ich würde Ursache haben zu gloriieren, wenn ein Kollegium, was die Menschheit zu kultivieren dient, eine Wirkung hätte, die kein Zwang und keine trockene Erinnerung haben konnten." Aber das letzte und eigentliche Ziel aller wissenschaftlichen Lehre hatte er sich natürlich schon seit seinen jüngeren akademischen Jahren weit höher gesteckt: „Wenn es irgend eine Wissenschaft gibt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre, die Stelle geziemend zu erfüllen, welche den Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein." Es war die Erziehung zum Menschen und Bürger zugleich, die freilich vielleicht noch nicht einmal „recht angefangen,

[1] Eine andere, spaßhaft anmutende Nachlaßnotiz lautet: „Junge Leute muß man in acht nehmen vor frühes Spiel, Umgang mit Frauenzimmern und — Musik."

weil weniger vollendet ist", sondern — und ist es heute, nach 140 Jahren, etwa anders? — ein Zukunftsgedanke bleibt.

Damit haben wir uns einem weiteren Wissenschaftsgebiete genähert, auf dem man den kritischen Philosophen erst in neuerer Zeit wieder zu schätzen gelernt hat: dem der

## Geschichtsphilosophie.

Gewiß, Kant ist kein Historiker und will keiner sein. Ist schon sein allgemeines philosophisches, genauer gesagt methodisches Interesse in erster Linie der Erkenntniskritik, nicht der Psychologie, dem *Bestand*, nicht dem *Entstehen* unserer Vorstellungen, dem logischen, nicht dem entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkt zugewandt, so teilt er überdies mit dem gesamten Zeitalter der Aufklärung bis zu einem gewissen Grade den Mangel an historischem Sinn. Wie er einmal gesagt hat, daß Vernunftlehrer „gemeiniglich" historisch unwissend seien, wie in seinen drei Kritiken philosophiehistorische Bezugnahmen recht selten sind, so hat er in seiner Rezension von Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte" von sich selbst gestanden, daß er „in gelehrter Sprachforschung und Kenntnis oder Beurteilung alter Urkunden gar nicht bewandert" sei, und den Wunsch ausgesprochen, daß ein anderer, „historisch-kritischer" Kopf ihm und anderen philosophischen Unternehmern einer allgemeinen Naturgeschichte des Menschen in der Sammlung und Kritik des Materials vorgearbeitet hätte. Immerhin glaube auch er (Kant), „das Material zu einer Anthropologie" — die er ja, wie wir vorhin hörten, alljährlich in seiner Vorlesung behandelte — „ziemlich zu kennen, imgleichen auch etwas von der Methode ihres Gebrauchs, um eine Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung zu versuchen."

In den letzten Worten ist *sein* Interesse an der Geschichte ausgedrückt. Ihm ist es nur um eine *philosophische* Würdigung der Menschheitsgeschichte zu tun, wozu das Material weder bei den Metaphysikern noch im Naturalienkabinett der vergleichenden Anatomen noch in theologischen Hinblicken auf eine andere Welt, sondern in den charakteristischen Handlungen der Menschen zu finden ist. Ihn interessiert daher vor allem die menschliche Entwicklung in Religion und Moral, Recht und Staat, das Woher? und Wozu?, die ersten *Anfänge* und das letzte *Ziel* der Geschichte.

Das zeigt schon der Titel seiner ersten und bedeutendsten geschichtsphilosophischen Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784), wie der zweiten, die



Schiller zu einer Bearbeitung anregte: „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" (1786). „In der Historie," erklärt eine Nachlaßstelle, „ist nichts Bleibendes ... als die *Idee der Menschheit*, und zwar nach dem, was die größte Vereinigung ihrer Kräfte ausmacht, nämlich bürgerliche und Völkereinheit, und zwar, wie sie mit allen ihren Hilfsmitteln und Wirkungen sich fortpflanzen (Wissenschaften, Religion, selbst Geschichte aller Völker), wodurch Menschen nach und nach aufgeklärt werden." „Die Einheit der Geschichte aus einer solchen Idee macht ihr System."

Gibt es aber überhaupt in dem Getriebe der menschlichen Torheiten eine solche Idee? Kant hatte lange genug gelebt und mit aufmerksamem Auge dem menschlichen Treiben zugeschaut, um gegründete Zweifel daran zu hegen: „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man der Menschen Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht; und, bei hin und wieder anscheinender Weisheit im einzelnen, doch endlich alles im großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unseren auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattungen für einen Begriff machen soll. Geschäftige Torheit ist der Charakter unserer Gattung ..., eine leere Geschäftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen so abwechseln zu lassen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte, was ihr keinen größeren Wert in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als die anderen (!) Tiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben."

Und dennoch, meint Kant in der Einleitung seiner ersten Abhandlung, muß hinter aller dieser anscheinenden Regellosigkeit im einzelnen sich ein *regelmäßiger* Gang der Geschichte im großen entdecken lassen. Zeige doch schon die Statistik der Ehen, Geburts- und Sterbefälle, daß diese anscheinend ganz zufälligen Begebenheiten ebenso festen Naturgesetzen unterworfen sind wie beispielsweise die ebenso unbeständig erscheinenden Witterungsverhältnisse. Und zwar glaubt der Philosoph in dem scheinbar „widersinnigen" Gang der Dinge dennoch eine zweckvolle „Naturabsicht" entdeckt zu haben, die er in neun Thesen zusammenfaßt:

1. „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln." Ohne das ergäbe sich nur eine „zwecklos spielende" Natur, ein „trostloses Ungefähr".

2. Die höheren Geistesanlagen des Menschen sollten nicht am Einzelnen, sondern nur an der Gattung völlig zur Reife kommen. 3. Und zwar sollte nach dem Willen der Natur der Mensch allen Fortschritt, alle Glückseligkeit durch seine eigene Vernunfttätigkeit hervorbringen. 4. Das Mittel aber, dessen sich die Natur hierzu bedient, ist durchaus kein ethisches, sondern der soziale „Antagonismus", d. h. der Widerstreit seiner Anlagen, nämlich der Hang der Menschen einerseits zur Vergesellschaftung, anderseits zur Vereinzelung, ihre „ungesellige Geselligkeit". Die *Not* ist es, weit mehr als Zuneigung und Liebe, die diesen Kampf ums Dasein veranlaßt. Die höchst unmoralischen Eigenschaften der Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht treiben den Einzelnen an, „sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen", befördern aber eben dadurch die Entwicklung aus der „Rohigkeit" zur *Kultur*, „die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht". Ohne das würde sich kein Talent entwickeln, sondern die Menschen „gutartig wie die Schafe, ... ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat". 5. So nähert sich die Menschheit notgedrungen — es geht ihr wie den Bäumen in einem Walde, die „eben dadurch, daß ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen, beides über sich zu suchen, und dadurch einen schönen, geraden Wuchs bekommen" — ihrem Ziele: der „Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden *bürgerlichen Gesellschaft*", welche durch gesetzlichen Zwang dennoch die größte *Freiheit* aller ihrer Glieder durchführt. 6. Dieses größte Problem der Menschheit ist freilich zugleich auch ihr schwierigstes. Ist doch der Mensch (was den Zorn des unpolitischen Herder erregte) „ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen *Herrn* nötig hat"; und „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden." Die drei dazu notwendigen Vorbedingungen: richtige *Begriffe* von einer solchen Verfassung, große, praktische, „durch viel Weltläufe geübte" *Erfahrung*, und vor allem der *gute Wille* dazu, werden sich „sehr schwer, und wenn es geschieht, nur sehr spät, nach viel vergeblichen Versuchen, einmal zusammenfinden können".

Der Philosoph ist also keineswegs ein flacher Optimist. Im Gegenteil, er hat die Signatur seiner Zeit und — der unseren tief durchschaut, wenn er öfters ihren ethischen Wert dahin formuliert: „Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft *kultiviert*. Wir sind *zivilisiert* bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon *moralisiert* zu



halten, daran fehlt noch sehr viel." Und er hat auch bereits, obschon selbst noch kein Sozialist im heutigen Sinn, den Druck der sozialen Ungleichheit und den daraus entstehenden Klassengegensatz mit deutlichen Worten gekennzeichnet. Aber er hat gegen das Übergewicht der Übel, „womit uns teils die Natur, teils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht," auch das Heilmittel gefunden in seinem unverwüstlichen sittlichen Idealismus, indem eben jene Übel „zugleich die Kräfte der Seele *aufbieten, steigern und stählen*, um jenen nicht zu unterliegen".

Auch den engen Zusammenhang von *innerer* und *äußerer* Politik hat unser Denker schon schärfer als mancher heutige Politiker erkannt. Die 7. These seiner Abhandlung lautet: „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen *äußeren Staatenverhältnisses* abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden." Jene „Unvertragsamkeit" selbst zwischen den Einzelstaaten treibt sie schließlich „durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Not, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen muß, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, endlich aber," und zwar „nach vielen Verwüstungen, Umkippungen und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte" — erscheinen diese Worte nicht wie auf unsere Gegenwart gemünzt? — „zu einem Ziele, was ihnen die Vernunft auch *ohne* so viel traurige Erfahrung hätte sagen können." Nämlich: „aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszugehen und in einen *Völkerbund* zu treten, wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht oder eigener rechtlicher Beurteilung, sondern allein von diesem großen Völkerbunde, von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte." 8. Kant meint einen solchen „weltbürgerlichen" Zustand als den „Schoß", in welchem alle ursprünglichen Anlagen sich völlig entwickeln können, wenigstens in der Ferne, „nach manchen Revolutionen der Umbildung", zu erblicken. 9. Er selbst jedoch will, wie er in dem letzten (neunten) Satze seiner Abhandlung zum Schlusse noch einmal ausdrücklich erklärt, mit dieser seiner Idee einer auf eine „vollkommene bürgerliche Vereinigung" als Endziel hinsteuernde Weltgeschichte keineswegs die „eigentliche, empirische" Geschichte verdrängen oder zum „Roman" umgestalten, sondern damit bloß einen „Leitfaden" geben, der in das „sonst planlose Wirrsal" menschlicher Handlungen einigermaßen Vernunft und Ordnung bringt.

Hatte Kants erste geschichtsphilosophische Abhandlung vor allem das Ziel der gesamten geschichtlichen Entwicklung im Auge, so führt uns die zweite: „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte", in völlig freier Anlehnung an 1. Mose, Kap. 2—4 — er selbst nennt es eine „Lustreise", bei der er sich der heiligen Urkunde als „Karte dazu" bediene — in die Anfänge der Menschheit zurück. Als mutmaßlichen Urzustand denkt er sich mit Rousseau den einer rein tierischen Natur. Alle seine Fähigkeiten, Stehen, Gehen, Sprechen, mußte sich, wie noch heute jeder Einzelne, so auch das Menschengeschlecht im ganzen erst selbst erwerben. Anfangs war der Mensch durch den bloßen Instinkt zur Nahrung, zum Geschlecht usw. geleitet. Allmählich erwachte dann in ihm die Vernunft und führte ihn zu freier Wahl seiner Lebensweise, Zuneigung zu seinen Mitmenschen, überlegter Berechnung und Erwartung des Zukünftigen, bis er schließlich die Natur als Mittel und Werkzeug zur Erfüllung seiner Zwecke zu benutzen und zu beherrschen lernte. Dadurch frei geworden, tritt er „aus dem Mutterschoße der Natur" in die Welt ein. Die Geschichte der Menschheit und ihrer Kultur ist fortan eine Geschichte der Freiheit. Die weitere Entwicklung haben wir bereits kennen gelernt.

Da die Geschichte der Menschheit in der Entwicklung des äußeren Zusammenlebens vernünftiger Wesen besteht, so ist ihre Aufgabe und ihr Ziel, wo zuletzt „vollkommene Kunst wieder Natur wird", ein politisches. Und so verschlingt sich Kants Geschichtsphilosophie mit seinen Anschauungen von Recht und Staat.

Zusammenfassende Fragen:

1. Welches Interesse nimmt Kant an der Geschichte?
2. Inwiefern beurteilt er die tatsächliche Menschheit pessimistisch?
3. Welche Ansicht hegt er von der geschichtlichen Entwicklung (seine neun Thesen)?
4. Worin besteht das Endziel der Menschheit?

---

## 11. Das Recht.

Wie bei Kants ganzer sittlicher Persönlichkeit von vornherein anzunehmen ist, war er von starkem natürlichem Rechtsgefühl beseelt.

„Was gibt den Leitstern in der Rechte Dunkelheit,
Ist's Wissen oder mehr des Herzens Redlichkeit?"



So fragt er selbst in einem nach der Sitte der Zeit von ihm zu Ehren seines am 14. Februar 1782 gestorbenen juristischen Kollegen Braun gedichteten Denkverse und antwortet:

„Wenn nicht gerader Sinn dem Kopf die Richtung gibt,
Wird alles Urteil schief, das Recht unausgeübt."

Und elf Jahre vorher, bei seines Amtsgenossen Kowalewski Tod, hatte er die Verse gedichtet:

„Umsonst schwillt das Gehirn von Sprüchen und Gesetzen,
Lernt nicht der Jüngling früh das Recht der Menschen schätzen..."

Schon damals also, lange Zeit vor seiner „Rechtslehre" (1797), vertritt er gegenüber dem Wust positiver Satzungen, in denen Wohltat Plage wird, das Recht, das mit uns geboren ist. Und in einer von dem Herausgeber in den Anfang der achtziger Jahre gesetzten Nachlaßstelle führt er den gleichen Gedanken aus: „Nun kann keine rechtliche Spekulation andere Prinzipien des Rechts ersinnen als die des gemeinen Verstandes; denn Gesetze sollen das Recht, was Menschen natürlicherweise fordern, nur verwalten ... Rechtskunde ist vor alle Menschen ... Man soll keine Rechte erfinden, sondern nur dasjenige, was sich jeder denkt, deutlich und bestimmt ausdrücken." Und noch im „Ewigen Frieden" (1795) nennt er das Recht der Menschen den „Augapfel Gottes", das „Heiligste, was Gott auf Erden hat". Er hält fest an dem alten Ausspruch: Fiat justitia pereat mundus, oder, wie er es verdeutscht: „Es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zugrunde gehen"; und bezeichnet ihn als einen „wackeren, alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichneten krummen Wege abschneidenden Rechtsgrundsatz". Kurz, die Menschen können „ebensowenig in ihren Privatverhältnissen als in ihren öffentlichen", „dem Rechtsbegriff entgehen", sondern müssen ihm, z. B. im Völkerrecht, sie mögen wollen oder nicht, „alle gebührende Ehre widerfahren lassen, wenn sie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen aussinnen sollten, um ihm in der Praxis auszuweichen ..."

So hat denn Kant auch die Anfänge der Rechtsphilosophie nicht bloß in seinen Vorlesungen behandelt, sondern auch, wenngleich erst als 72jähriger, als ersten Teil seiner „Metaphysik der Sitten", eine ziemlich ausführliche „Rechtslehre" herausgegeben und auch sonst, namentlich in seiner Abhandlung über Theorie und Praxis (1793), mit Vorliebe Fragen des Staats- und des Völkerrechts behandelt. Soweit sie im engeren Sinn politischer Natur sind, sollen sie noch besonders behandelt werden. Hier sollen uns zunächst nur die allgemeinen Rechtsfragen beschäftigen.

Recht ist nach Kants Definition „die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist“. Recht und Ethik sind zweierlei. Das „strikte“ Recht ist, im Gegensatze zu Tugendvorschriften, „dasjenige, welches keine anderen Bestimmungsgründe als die äußeren fordert“, ist also auch mit dem Rechtszwang verbunden. „Recht und Befugnis zu zwingen, bedeuten also einerlei.“

Das Recht muß allem Wohlbefinden vorangehen: „Mit Freiheit begabtem Wesen genügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit, die ihm zuteil werden kann, sondern auf das Prinzip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft ... Das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muß vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligtum, das über allen Preis der Nützlichkeit erhaben ist und welches keine Regierung, so wohltätig sie auch immer sein mag, antasten darf.“ Recht ist auch wichtiger als das, was manche für das wichtigste im Staate halten: Ordnung und Ruhe. „Es läßt sich große Ordnung und Ruhe bei allgemeiner Unterdrückung stiften“; dagegen „gehen Unruhen, welche aus der Rechtsbegierde entspringen, vorüber“. Ja, Kant wirft die zum Nachdenken reizende Frage auf: „Würde es nicht noch besser stehen, wenn alles bloß aufs Recht und gar nicht auf Gütigkeit gestellt würde?“

Gemäß Kants strenger Ethik kann auch die richterliche Strafe — nicht etwa die natürliche, wodurch das Laster sich selbst bestraft — nie bloß als Mittel, irgend einen guten Zweck für den Verbrecher selbst (etwa seine Besserung) oder für andere (Abschreckung von Verbrechen, Unschädlichmachung für die Gesellschaft) zu befördern, wider ihn verhängt werden. Sondern nur, „weil er verbrochen hat“. „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: „Es ist besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe! Denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben.“ Nach dieser strengen, man könnte beinah sagen starren Rechtsauffassung ist unser Philosoph auch für Aufrechthaltung der Todesstrafe: „Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit ... als durch den am Täter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die



Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreiten Tod.“ Er führt dafür auch einen psychologischen Grund, das Gefühl des Verbrechers selbst, ins Feld: „Der ehrliche Mann wählt den Tod, der Schelm aber die Karre (das Karrenschieben im Zuchthaus); so bringt es die Natur des menschlichen Gemütes mit sich. Denn der erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt als selbst das Leben: nämlich die Ehre, der andere hält ein mit Schande bedecktes Leben immer noch für besser, als gar nicht zu sein.“

Von der handwerksmäßigen, heute würde man eher sagen: bürokratischen Juristerei hält Kant, wie von aller Pedanterie, nichts. „Einige Geschäfte und Ämter kultivieren die Vernunft, andere unterjochen sie; z. B. Juristerei. Da wird aus der Vernunft, die gesetzgebend sein sollte, eine dienstbare, sogar in Ansehung der Prinzipien und Rechtsgründe. Verliert endlich alles eigene Urteil.“ Solche Juristen sollen sich nur nicht zur Politik versteigen, da ihnen jede gerade jetzt vorhandene Verfassung „und, wenn diese höheren Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die beste“ ist. Sie sollen aber durch diese „Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu sein,“ sich nicht den Wahn einflößen lassen, „auch über Prinzipien einer Staatsverfassung überhaupt nach Rechtsbegriffen urteilen zu können“. Oder groß damit tun, „Menschen zu kennen (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu tun haben), ohne doch den Menschen und, was aus ihm gemacht werden kann zu kennen“. Nach „Rechtsbegriffen“, nicht nach vergeblicher Erfahrung; „denn eine bloß empirische Rechtslehre ist wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel, ein Kopf, der schön sein mag, nur schade, daß er kein Gehirn hat“.

Wir schließen mit einigen Gedanken, die uns von der Philosophie des Rechts zu der ja eben schon berührten Staatslehre hinüberleiten. Recht geht auch im Staatsleben vor Wohltätigkeit. „Warum,“ fragt Kant in seinem „Streit der Fakultäten“ (1798), und zwar der philosophischen mit der juristischen, „hat es noch nie ein Herrscher gewagt, frei heraus zu sagen, daß er gar kein Recht des Volkes gegen ihn anerkenne, daß dieses seine Glückseligkeit bloß der Wohltätigkeit einer Regierung, die diese ihm angedeihen läßt, verdanke und alle Anmaßung des Untertans zu einem Recht gegen dieselbe ... ungereimt, ja strafbar sei? Die Ursache ist: Weil eine solche öffentliche Erklärung alle Untertanen gegen ihn empören würde; ob sie gleich wie folgsame Schafe von einem gütigen und verständigen Herrn, wohlgefüttert und kräftig beschützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten.“ Und Recht geht

auch vor Gewalt: „Wenn einmal nicht von Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, so dürfte auch das Volk die seinige versuchen und alle gesetzliche Verfassung unsicher machen." „Der Wille aller" aber ist — das hat Kant von Rousseau her bewahrt — „der Urquell alles Rechts."

Zusammenfassende Fragen:

1. Was heißt Recht?
2. Kommt es mehr auf Recht oder auf Wohlfahrt (Wohlwollen) für die Menschheit an?
3. Welches ist Sinn und Zweck der Strafe?

## 12. Kants Staatslehre.

Wann und woran Kants politisches Interesse zuerst erwacht ist, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Er soll schon in den fünfziger Jahren Montesquieu eifrig studiert und auch seine Zuhörer darauf hingewiesen haben. Aber Herder, der ihn um 1762/63 hörte, erwähnt unter den Schriften Rousseaus, von denen Kant gesprochen, zwar den Emil und die neue Heloise, aber nicht die politische Grundschrift, den „Gesellschaftsvertrag". Freilich, wie sollte sich auch ein Angehöriger der Gelehrtenrepublik, die von jedem politischen Wirken so gut wie gänzlich ausgeschlossen war, erwärmen für staatliche Dinge in dem damaligen Heiligen Römischen Reich Teutscher Nation? Eher schon für den preußischen Staat und seinen großen König, den denn auch der Königsberger Philosoph persönlich hoch verehrt, dem er zwei seiner Schriften gewidmet, den er, allein von seinen fürstlichen Zeitgenossen, in seinen Werken erwähnt hat. So nennt er in seinem berühmten Aufsatz: „Was ist Aufklärung?" (1784) das „Zeitalter der Aufklärung" das „Jahrhundert Friedrichs". Wenn er dort den Ausspruch des Königs billigt: „Räsonniert, aber gehorcht!", so fügte er sich eben damit in die, um mit Meinecke zu reden, „militärisch-bürokratische Zucht- und Gehorsamkeitsgesinnung", die der preußische Soldaten- und Beamtenstaat eigentlich bis zu seinem Ende verlangt hat, wofür, wenigstens unter des aufgeklärten Friedrichs II. Zeiten, dem Stande der Gelehrten und Gebildeten die Freiheit des Denkens und der Feder einigermaßen gesichert war.



Sehen wir von dieser preußischen Staatsgesinnung Kants ab, die seinem hochgespannten Pflichtgefühl entsprach, übrigens auch in seiner starken Heimatsliebe wurzelte und bis an sein Ende sich bei ihm nicht verlor, so scheint eine lebhaftere politische Anteilnahme in seiner Seele doch erst erwacht zu sein, als zum ersten Male während seines Lebens um die politischen Grundrechte oder, wie man damals sagte, die „Menschenrechte" eines ganzen Volkes gerungen wurde; in seiner gut bezeugten Begeisterung für den Freiheitskampf der nordamerikanischen Kolonien gegen ihre englischen Unterdrücker (1776—1783). In die Zeit kurz nach dessen Abschluß fällt die erste öffentliche Äußerung, die ein „durchreisender Gelehrter" in den Gothaischen Gelehrten Zeitungen vom 11. Februar 1784 über ihn berichtete: „Eine Lieblingsidee des Herrn Professor Kant ist, daß der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei." Und im November des gleichen Jahres erschien dann in dem Organ der Berliner Aufklärer, Biesters Berlinischer Monatsschrift, die seitdem die bevorzugte Stätte seiner kleineren populären Aufsätze blieb, seine erste geschichtsphilosophische Abhandlung, über die wir im 10. Abschnitt berichtet haben.

Innerlich freilich wird er sich schon lange mit solchen Gedanken getragen haben. Denn bereits an einer bedeutsamen Stelle der Kritik der reinen Vernunft (1781), da wo er von der vollzogenen Kritik der „Erfahrung" zur Ideenlehre übergeht, überrascht uns plötzlich folgendes Bekenntnis eines tiefgewurzelten politischen Idealismus: „Die platonische Republik ist als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von verträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden ... Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe läßt) durch neue Bemühungen ins Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit als unnütz beiseite zu setzen. Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann, (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß." Und er hat sich auch durchaus nicht durch die ihm wohlbekannten Erwägungen „weltpolitischer" Klugtuerei von der nachdrücklichen Verteidigung dieser „notwendigen Idee" abhalten lassen. Er hat die ihr entgegenstehenden „gegen-

wärtigen Hindernisse" sehr wohl gekannt, aber er erklärt an der gleichen Stelle, daß man von ihnen „anfänglich abstrahieren müsse", da sie „vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung". Denn, und nun folgt ein klassischer Ausdruck seines tiefgegründeten Idealismus, „nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft werden, alle gute Absicht vereitelt hätten."

Allein das Zeitereignis, das ihn politisch bei weitem am tiefsten und dauernd ergriff, sollte doch erst kommen. Es war die große französische Revolution. Sie erregte von Anfang an seine innerste Teilnahme, ja Begeisterung. Und er behielt, seinen Grundsätzen treu, diese Stellung auch bei, nachdem die Klopstock, Wieland, Herder und — Schiller sich längst, erschreckt durch den gewaltsamen Gang der Dinge in Frankreich, von ihrem anfänglichen Enthusiasmus entfernt hatten, und redete „an den vornehmsten Tafeln der Revolution das Wort", obschon er dadurch in den Geruch eines „Jakobiners" kam. Wichtiger für uns ist die Wirkung auf seine Philosophie. Eine solche zeigt sich zuerst in einer scheinbar beiläufigen Bemerkung seiner Kritik der Urteilskraft (1790). Dort wendet er den biologischen Begriff des Organismus — damals noch ganz neu — aufs Politische an. Man habe sich bei der „neuerlich unternommenen Umbildung eines großen Volks zu einem Staat des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen usw. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient." Wenn also ein „Volk" zu einem „Staat" werden soll, so muß es ein „Organismus" werden, in dem, wie es an derselben Stelle weiter heißt, „jedes Glied nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck, und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Funktion nach bestimmt sein soll". Hier haben wir eine von der bisherigen Kantforschung noch nicht beachtete äußerst wichtige Anwendung des kategorischen Imperativs (s. S. 37ff.), und zwar eine bedeutsame Weiterbildung von Kants sonstigem Ideal des bloßen Rechtsstaates zum Sozialstaat vor uns; die allerdings von dem mit anderen Problemen beschäftigten greisen Philosophen dann nicht weiter ausgebildet worden und wohl deshalb der Beachtung seiner Anhänger meist entgangen ist.



Weit eindringlicher und augenfälliger wirkte natürlich auf das große Publikum und so auch auf Kant der Freiheitsgedanke der großen Revolution. Es war nach der Aufrichtung der Republik, ja auch nach der Hinrichtung Ludwigs XVI., daß er — ebenfalls an einer Stelle, wo man es zunächst nicht vermutet, in der „Religion innerhalb der bloßen Vernunft" (1793) — sich gegen den auch wohl von „klugen Männern" erhobenen Einwand wendet: ein „gewisses Volk", was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist, sei „zur Freiheit nicht reif"; wie andere das Gleiche von den „Leibeigenen eines Gutseigentümers" oder von den Menschen überhaupt im Verhältnis zur Glaubensfreiheit behaupteten. Dem hält er die goldenen, nicht von einem schwärmerischen Jüngling, sondern von einem welterfahrenen Greise gegen Ende seines Lebens geäußerten Worte entgegen: Zur Freiheit „reifen" könne nur der, welcher zuvor in Freiheit gesetzt worden sei. „Man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können." Freilich würden — man denke an unsere Gegenwart! — die ersten Versuche roh ausfallen, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand." Allein man reife für die Freiheit eben nie anders als durch eigene, in Freiheit unternommene Versuche. Vorsichtig nach seiner langsamen Art, vielleicht auch in Gedanken an die Rückständigkeit der heimatlichen Zustände, fügt er hinzu: seinetwegen möge man, „durch Zeitumstände genötigt", die „Entschlagung von diesen drei Fesseln" (der politischen, wirtschaftlichen und religiösen) „noch weit, sehr weit aufschieben". Aber sie grundsätzlich zu versagen, wäre „ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf".

Für die Freiheit tritt der Philosoph auch sonst auf das Entschiedenste ein. Es „kann kein Abscheu natürlicher sein, als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat". „Der Mensch, der abhängt, ist nicht mehr ein Mensch; er hat diesen Rang verloren, er ist nichts als ein Zubehör eines anderen Menschen." Deshalb blieb der einfache Sattlerssohn zeitlebens ein Gegner aller Standesvorrechte und Herrenrechte. Er bekämpft in seiner „Rechtslehre" aufs schärfste jede Art von Leibeigenschaft, Erbuntertänigkeit, Ritterorden, Majoraten und Fideikommissen: Dingen, die er ja in Ostpreußen aus nächster Nähe kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Der Adel gilt ihm als eine vom Staat bloß auf Zeit autorisierte, also „temporäre" „Zunftgenossenschaft", die dem so lange suspendiert gewesenen „allgemeinen Menschenrechte" nicht Abbruch tun darf.

Kant könnte hiernach als radikaler Demokrat erscheinen, als der er auch bei seinen Zeitgenossen, in Königsberg wie in Jena und Weimar, gegolten hat. Es wirklich zu sein, hinderte ihn nicht bloß seine kritische Ader (s. oben, „weit aufschieben") und seine pessimistische Beurteilung der wirklichen Menschheit („der Mensch ein Tier, das einen Herrn nötig hat!"), sondern seine ebenfalls schon oben berührte starke Staatsgesinnung. Die gesetzgebende Staatsgewalt wird von ihm für „unwiderstehlich" erklärt. „Alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Gewalt, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Untertanen tätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, ist das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen, weil es dessen Grundfeste zerstört." Der „Untertan" soll über den Ursprung der gesetzgebenden Gewalt nicht „vernünfteln", d. h. sich und anderen Gedanken machen, sondern einfach gehorchen (Rechtslehre 1797, vgl. auch „Was ist Aufklärung?", 1784). Hiernach könnte er, — denn die „Freiheit der Feder" als das „einzige Palladium der Volksrechte" dürfte doch wohl nur bescheidenen Ansprüchen genügen — beinahe sogar als Absolutist erscheinen. Aber sieht man näher zu, so ist dieser Absolutismus bei ihm im Grunde doch nur die Allgewalt des Gesetzes, das notwendig ist, um den Grundsatz strenger Gerechtigkeit unnachsichtig zur Durchführung zu bringen.

Man denke u. a. daran, daß jene Sätze in der Abhandlung ‚Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis' September 1793, also während der Herrschaft des Konvents erschienen sind[1]. Wie er denn auch ausdrücklich erklärt: Er ziehe zwar die „Evolution", d. i. die friedliche Entwicklung und allmähliche Annäherung an das Endziel gewaltsamem Beginnen vor. Sei jedoch einmal „durch das Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmäßigerweise eine gesetzmäßigere (nämlich Verfassung) errungen, so würde es nicht für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurückzuführen." Echte Staatsweisheit werde

[1] In seiner „Anthropologie" von 1798 bezeichnet er allerdings die Zeit des Wohlfahrtsausschusses als die „der öffentlichen und für gesetzmäßig erklärten Ungerechtigkeit eines revolutionären Zustandes" (§ 77) und in § 33 derselben Schrift meint er, die Gleichheit zur Zeit des Konvents habe in „bloßen Formalien" bestanden. Immerhin erklärt er es für „doch besser, auch nur den Schein von dem Besitz dieses die Menschheit veredelnden Gutes für sich zu haben, als sich derselben handgreiflich beraubt zu fühlen".



sich zwar „Reformen dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen zur Pflicht machen", indes Revolutionen da, „wo sie die Natur von selbst herbeiführt, nicht zur Beschönigung einer noch größeren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung als die einzige dauerhafte durch gründliche Reform zustande zu bringen".

Mit Recht hat der junge Karl Marx einmal Kants Staatslehre als „die deutsche Theorie der französischen Revolution" bezeichnet. Als die leitenden Grundsätze, „nach denen allein eine Staatseinrichtung reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß möglich ist", erscheinen in seiner eben genannten Abhandlung zwei der bekannten Losungsworte der Revolution: Freiheit und Gleichheit und, an Stelle der ihn vielleicht auch zu sentimental anmutenden „Brüderlichkeit" als drittes: die Selbständigkeit[1] jedes Bürgers. Die patriarchalische Regierung wird als der größte denkbare Despotismus bezeichnet und ihr die freiheitliche als die echt „patriotische" Denkungsart entgegengesetzt, gerade wie damals die Revolutionäre in Frankreich sich „Patrioten" zu nennen liebten.

Die Revolution von 1789 war bekanntlich eine solche des „dritten Standes" oder Bürgertums und hat deshalb selbst in der radikalen Verfassung von 1793 das Recht des Privateigentums nicht angetastet. Ebenso kann auch nach Kant durchgängige politische und Rechtsgleichheit der Staatsbürger „ganz wohl mit der größten Ungleichheit der Menge und den Graden ihres Besitztums nach" verbunden sein: „so daß des einen Wohlfahrt sehr vom Willen des anderen abhängt, des Armen vom Reichen, daß der eine gehorsamen muß, wie das Kind den Eltern oder das Weib dem Manne, und der andere ihm befiehlt, daß der eine dient als Tagelöhner, der andere lohnt usw." Wie denn Kant, in wirtschaftspolitischer Hinsicht, unter dem Einfluß von Adam Smith stehend, den Grundsatz des laissez faire vertritt: „Das Wesen aller Regierung besteht darin, daß ein jeder seine Glückseligkeit selbst besorge und ein jeder die Freiheit habe, in dieser Absicht mit jedem anderen in Verkehr zu treten. Das Amt der Regierung ist nicht, diese Sorge den Privatpersonen abzunehmen, sondern nur die Harmonie derselben zu bewirken." (Diese noch wenig bekannte

[1] In einem Entwurf („Lose Blätter" S. 219) heißt es noch: „Freiheit, Gleichheit und weltbürgerliche Einheit (Verbrüderung), wo die Selbständigkeit innerlich vorausgesetzt wird."

Stelle findet sich im Nachlaß Akad. Ausg. XV, S. 631.) Nur muß „jedes Glied zu jeder Stufe eines Staates ... gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß und sein Glück hinbringen können".

Ohne Folgerichtigkeit unterscheidet dann aber der Philosoph, gerade so wie die Verfassung der damaligen französischen Republik, Aktiv- und Passivbürger, bei Kant: unabhängige Vollbürger (citoyens) und unselbständige „Schutzgenossen". Und wie selbst bei den Konventswahlen von 1792 zwar der Steuerzensus abgeschafft war — bis dahin hätte nach Camille Desmoulins sarkastischer Bemerkung selbst Jesus es nicht zum stimmberechtigten Aktivbürger gebracht —, jedoch die „Domestiken" vom Wahlrecht ausgeschlossen blieben, so sind auch bei Kant alle Bediensteten: Tagelöhner, Ladendiener, Dienstboten, Unmündige, sowie natürlich auch „alles Frauenzimmer", weil unselbständig, „nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu sein qualifiziert". Halb ironisch meint er allerdings zum Schluß, es sei „etwas schwer", das müsse er gestehen, den Begriff desjenigen zu bestimmen, „der sein eigener Herr ist".

Die „Rechtslehre" von 1797 ist eigentlich nur eine systematische Ergänzung und Erweiterung der Abhandlung von 1793. Der Staat wird definiert als „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen", also ein Rechtsstaat. Sein Zustandekommen wird, wenigstens ideell, wie bei Rousseau, auf den Gesellschaftsvertrag oder „ursprünglichen Kontrakt" zwischen Volk und Souverän zurückgeführt und der vereinigte Willen (Rousseaus volonté générale) des Volkes als oberstes Gesetz proklamiert, von dem alles Recht ausgeht, und der „schlechterdings niemand unrecht tun kann". Das Heil beruht auf der harmonischen Vereinigung von gesetzgebender, vollziehender und rechtsprechender Gewalt. Die Idee einer Staatsverfassung überhaupt muß heilig sein. Falls die Organisation auch an sich fehlerhaft wäre, so dürfen diese Fehler doch nur „durch Reformen, die der Staat an sich selbst verrichtet, allmählich gehoben werden". Die wahre Form ist die repräsentative (heute: parlamentarische) Verfassung. Übrigens ist dem Volk ohne Frage in der Regel an der Regierungsart mehr als an der äußeren Staatsform gelegen, „wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt". Gegen die Gefahren eines Scheinkonstitutionalismus, worunter er z. B. den damaligen englischen Parlamentarismus rechnet, ist der kluge politische Denker Kant überdies nicht blind gewesen. Über alle Privat- oder gar geheimen Gesellschaften steht natürlich dem Staat das Aufsichtsrecht zu.



So auch gegenüber der Kirche. „Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und auf jener Welt ist, müssen," wie er nicht ohne einen Anflug von Spott bemerkt, „sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen." Nicht Staatsreligion oder Bevorrechtigung eines Bekenntnisses vor dem anderen, sondern grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche (die von der Religion als innerer Gesinnung sorgfältig zu unterscheiden ist!) muß die Losung sein. In ihren Glauben, Gottesdienst und sonstige Vorschriften sich einzumischen, ist unter seiner Würde. Die Kosten des Kirchenwesens fallen natürlich der kirchlichen Gemeinde zu. Wenn erst, wie Kant hofft, „die furchtbare Gewalt des Klerus", die sich nur auf Glauben gründet, durch Volksaufklärung geschwunden ist, darf sich der Staat „mit vollem Rechte des angemaßten Eigentums der Kirche", nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens, bemächtigen; wogegen die derzeitigen Lehnsträger, für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden, als ihr Recht fordern können. Steuern festzusetzen zu Volksbedürfnissen, muß Sache der Volksvertretung sein.

Zusammenfassende Fragen:

1. Wie stellt sich Kant zum politischen Idealismus?
2. Wie zur französischen Revolution? und zum Revolutions-Gedanken überhaupt?
3. Wie zu Demokratie und dem Parlamentarismus?
4. Wie zum Staatsgedanken überhaupt?
5. Wie zum Grundsatz des wirtschaftlichen ‚laissez faire'?
6. Wie zur Trennung von Staat und Kirche?

---

## 13. Der „ewige" Friede.

Der „Beschluß" des Werkes führt den Gedanken aus, daß der „ganze Endzweck" der, wie es hier in Parallele zu der Religionsschrift heißt, Rechtslehre „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" im Ideal eines allgemeinen, fortdauernden, kurz „ewigen" Friedens bestehe. Denn die Idee „einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt" allein sei imstande — „wenn sie nicht revolutionsmäßig durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestehenden fehlerhaften (denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernich-

tung alles rechtlichen Zustandes ereignen!), sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht durchgeführt wird" — „in kontinuierlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden hinzuleiten".

Dieses höchste Gut hatte er ein Jahr zuvor in seiner berühmten Sonderschrift „Zum ewigen Frieden" behandelt. Er selbst hat sie einen „philosophischen Entwurf" genannt; wir können sie ebensogut als sein politisches Testament bezeichnen. Denn in ihr hat er, die Grenzen des Titels überschreitend, freier als in der mit seinen Vorlesungen in Verbindung stehenden, mehr lehrbuchartigen „Rechtslehre", seinen innersten politischen Gedanken den letzten klassischen Ausdruck verliehen. Wir holen bei dieser Gelegenheit einiges nach, was er auch sonst über Krieg, Frieden und äußere Politik gesagt hat.

Schon 1793 in „Theorie und Praxis" hatte er die Entwicklungsstufen gekennzeichnet, die zu einem Zustande führen müssen, wie wir ihn teils bis 1914, teils nachher erlebt haben: Mit der fortschreitenden Kultur wachsender Hang der Staaten, sich auf Kosten der anderen durch List oder Gewalt zu vergrößern (der moderne Imperialismus). Vervielfältigung der Kriege, immer stärkere Vermehrung der stehenden Heere, stets zahlreichere Kriegswerkzeuge, immer höhere Kosten und fortdauerndes Wachstum der Preise für alle Bedürfnisse; wogegen auch die damals noch neue „Erfindung der Staatsschulden zwar ein sinnreiches, aber zuletzt sich selbst vernichtendes Mittel ist". Was hilft gegen solchen Zustand? Wenn es nicht „guter Wille" tut, muß es „endlich die Ohnmacht bewirken". Die entscheidende Stimme, ob Krieg sein solle oder nicht, darf nicht dem Staatsoberhaupte, „dem der Krieg, weil er ihn auf eines anderen, nämlich des Volkes Kosten führt, eigentlich nichts kostet", sondern muß dem Volke selber in die Hand gegeben werden, das es „wohl bleiben lassen wird, aus bloßer Vergrößerungsbegierde oder um vermeinter, bloß wörtlicher Beleidigungen willen sich in Gefahr ... zu setzen". Denn es müßte, wie es im „Ewigen Frieden" heißt, „alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen", während der Monarch „an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. dgl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüßt, diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen" und — „der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen (!) diplomatischen Korps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann".

Gewiß, hatte er noch 1786 gemeint, ist der leidige Krieg bei der heutigen Kulturstufe noch unentbehrlich, ja er hat sogar etwas Nütz-



liches an sich, insofern Kriegsgefahr „das einzige ist, was den Despotismus mäßigt", und daß der Mensch „etwas haben könne, was er noch höher schätzt als sein Leben, beweist doch eine gewisse Erhabenheit in seiner Anlage" (Religion innerhalb usw., S. 34). Aber Kriegstapferkeit ist doch, wie er an derselben Stelle sagt, eigentlich nur „die höchste Tugend der — Wilden", wie auch das behagliche Prahlen des Siegers mit seinen „Großtaten" des Zusammenhauens, Niederstoßens ohne Verschonen u. dgl. zeigt. So bleibt doch der Krieg eine „Geißel des menschlichen Geschlechts", die „mehr böse Menschen macht, als sie deren wegnimmt" (ebenda S. 35). Ganz unsittlich sind auch die üblichen „Dankfeste" über einen erfochtenen Sieg, „die Hymnen, die auf gut israelitisch dem Herrn der Heerscharen gesungen werden" und in stärkstem Widerspruch zu der „moralischen Idee des Vaters der Menschen" stehen: weil sie „außer der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenseitiges Recht suchen (die traurig genug ist), noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menschen oder ihr Glück zernichtet zu haben" (Ewiger Frieden). Kein Krieg unabhängiger Staaten gegeneinander kann ferner ein Straf- oder gar ein Unterjochungs- und Ausrottungskrieg sein; daher darf auch der Sieger keinen Kriegskostenersatz verlangen (Rechtslehre)[1].

Was läßt sich nun tun, um künftigen Kriegen vorzubeugen? Das sogenannte „europäische Gleichgewicht" der großen Mächte, wie man schon im 18. Jahrhundert und im 20. von neuem geglaubt hat, ist kein Mittel dazu, sondern „ein bloßes Hirngespinst". Es gleicht dem Hause Swifts, das „von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, daß, als sich ein Sperling darauf setzte, es sofort einfiel ..." Wider den bei allen Staaten „jederzeit" vorhandenen Willen, „einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu schmälern", gibt es vielmehr nur ein Mittel: „ein auf öffentliche, mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht". Der Philosoph kennt die aus der Wirklichkeit des staatlichen Eigennutzes (sacro egoismo, wie man im Weltkrieg gesagt) gegen solche „pedantisch-kindische" Schulideen erhobenen Einwände natürlich sehr wohl. Aber er vertraut schließlich doch auf die „Natur der Dinge", die „dahin zwingt, wohin man nicht gerne will", einschließlich

[1] Weitere Äußerungen aus Kants Schriften über Krieg und Frieden finden sich in meiner vollständigen Sammlung derselben in dem Anhang zu meiner Sonderausgabe von Kants „Zum ewigen Frieden" (2. Aufl. 1919), S. 56—74.

der menschlichen Natur, in der doch „immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist", und die der Philosoph darum „nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen sollte".

Den „Entwurf" zu einem solchen Völkerrecht trägt nun die Abhandlung „Zum ewigen Frieden" vor. „Zum", denn sie will ihn nicht proklamieren, sondern nur einen Beitrag zu ihm liefern, zu ihm hinführen. Und „ewig" bedeutet nicht einen wirklich immer und ewig währenden Friedenszustand — solche Prophezeiungen wären ganz gegen des Philosophen kritischen und besonnenen Wirklichkeitssinn —, sondern nur eine ewig vor uns stehende Aufgabe, ein beständiges Ziel.

Wir heben, indem wir bezüglich aller Einzelheiten auf unsere Sonderausgabe der Schrift selbst verweisen, nun kurz den Inhalt der „Artikel" des Kantischen Friedensvertrages hervor. Zunächst die sechs „Präliminar-", also Vorfriedensartikel: 1. Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden ist. 2. Kein Staat soll von einem andern durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können. 3. Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören; denn abgesehen davon, daß ein solcher „Gebrauch von Menschen als bloßen Maschinen" sich mit „dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person" nicht vereinigen läßt, bedrohen sie andere Staaten unaufhörlich mit Krieg und reizen sie zu immer steigenden Gegenrüstungen an, und „indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg" (nämlich in der Vorstellung der Menschen), „so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last los zu werden". Dagegen ist Kant einverstanden mit einer Miliz, d. h. „freiwilligen, periodisch vorgenommenen Übungen der Staatsbürger in Waffen, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu sichern". 4. Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden, sondern höchstens zum Zweck innerstaatlicher, volkswirtschaftlich nutzbringender Bedürfnisse. 5. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen gewalttätig einmischen. 6. Kein Staat soll sich, selbst im Kriege, ehrloser „Stratagemen", wie Meuchelmord, Bruch der Kapitulation, Anstiftung von Verrat usw. bedienen.

Die Hauptsache bringen dann die drei „Definitiv-", d. h. endgültigen Friedensartikel. Der erste hat den von vielen auch heute



noch nicht genügend durchschauten engen Zusammenhang der äußeren mit der inneren Politik erkannt und erklärt deshalb: „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein." Wobei „republikanisch", ähnlich wie bei Rousseau, nicht die äußere Form eines Freistaates, sondern nur den verfassungsmäßig parlamentarischen Staat bedeutet.

Der Hauptartikel ist der zweite: „Das Völkerrecht soll auf einem Föderalismus freier Staaten gegründet sein." Ein derartiger Völkerbund geht auf keinerlei Machterwerb für einen Einzelstaat mehr aus, sondern bezweckt lediglich „Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staates für sich selbst und zugleich anderer verbündeter Staaten". Ausführen läßt er sich nach Kants Meinung in der Weise, daß eine mächtige und aufgeklärte Republik, „die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muß", den Mittelpunkt für eine derartige „föderative Vereinigung" abgibt, an die sich dann andere derselben Art anschließen. Sie könnte dann durch einen „permanenten Staatenkongreß", etwa im Haag, vertreten sein.

So hat sich die innere zur europäischen Politik erweitert. Weil aber heute „die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird", so ist noch eine dritte, höhere Stufe der Erweiterung möglich: von der europäischen zur Weltpolitik. Oder, angewandt auf das Recht, vom Staats- über das Völker- zum Weltbürgerrecht. Der dritte Definitivartikel lautet demnach:

„Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein."

Die Erläuterung dieses Artikels übt eine äußerst scharfe Kritik an der zu seiner Zeit (und im Grunde bis heute!) üblichen Kolonialpolitik unserer „gesitteten" Handelsstaaten. Das Besuchen fremder Länder und Völker — dazu muß jedem ein Recht zustehen, das bedeutet eben Kants „allgemeine Hospitalität" — galt ihnen mit dem Erobern für einerlei; „denn die Einwohner rechneten sie für nichts". Nach Ostindien z. B. brachten sie „unter dem Vorwand bloß beabsichtigter Handelsniederlagen fremde Kriegsvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingeborenen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnot, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei aller Übel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag". Und zwar taten dies Mächte oder deren „Handlungsgesellschaften", die „von der Frömmigkeit viel Werks machen und, indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte

gehalten wissen wollen"[1]. Für Kant dagegen ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine „phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts", vielmehr die Krönung seines Völkerbundgedankens, nämlich „eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden, nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf".

Soweit der Hauptteil von Kants Schrift. Gewissermaßen die philosophische Begründung des Ganzen bringt erst der „Anhang", der in zwei Abschnitten das Verhältnis der Politik zur Moral, im ersten ihre „Mißhelligkeit", im zweiten die „Einhelligkeit" beider beleuchtet. Dem Satze „Ehrlichkeit ist besser als alle Politik" hält der sogenannte „Praktiker" die Tatsache entgegen: der Mensch werde seiner Natur nach dasjenige nie wollen, was zum Völkerfrieden führe. In der Tat hat sich auch der gewiegte Menschenkenner, der Kant war, die ungeheuren Schwierigkeiten, die seinem Ideal im Wege stehen, keineswegs verhehlt, wie es der 74jährige einmal am 12. Juni 1798 seinen Mittagsgästen gegenüber in die einfachen Worte kleidete: „Es ist nicht zu erwarten, daß Recht vor der Macht komme. Es sollte so sein, aber es ist nicht so." Wenn er trotzdem seine von den „praktischen Politikern", wie er voraussah, „sachleer" gescholtenen politischen Ideen in Wort und Schrift der Welt zu verkünden nicht abließ, so besaß er nicht weniger Weltklugheit als jene, aber — noch ein gut Stück sittlichen Idealismus dazu! Und den Mut der Konsequenz. „Das Recht der Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren ..., sondern alle Politik muß ihre Knie vor dem Rechte beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird."

* * *

Wir haben damit Kants Staatslehre in ihren wesentlichen Zügen geschildert, sonach die Darstellung der kritischen Philosophie nach

[1] Gemeint sind neben den Holländern vor allem wohl die Engländer, über die der Philosoph auch in seinem Nachlaß den Satz niederschrieb: „Die englische Nation, als Volk betrachtet, ist das schätzbarste Ganze von Menschen ... Aber als Staat gegen andere das verderblichste, gewaltsamste, herrschsüchtigste und kriegserregendste von allen." (Akad. Ausg. XV. Nr. 1336.) Vgl. meinen Artikel „Kant über England" in der „Hilfe" von 1915.



ihren Hauptseiten hin vollendet. Denn die einzige noch übrige seiner bedeutendsten Schriften, der 1798 erschienene „Streit der Fakultäten", bringt grundsätzlich nichts Neues hinzu, sondern gleicht sozusagen nur dem Tüpfel auf dem i. Sie gilt seiner ersten und letzten, seiner einzigen dauernden Liebe: der Philosophie. Wie er schon als Jüngling den Mut gehabt hatte, entgegen dem üblichen Brauch sich nicht zu einer der drei „oberen", sondern zu der verachteten „unteren", der philosophischen Fakultät zu bekennen, so widmete der Greis seine letzte selbständige Schrift dem Nachweis, daß die Philosophie, die man bis zu seiner Zeit so oft als die „Magd der Theologie" betrachtet, in Wahrheit den anderen Fakultäten, um in seinem Bilde zu bleiben, nicht die Schleppe nach-, sondern die Fackel des Lichts vorantrage. In diesem Betracht bildet sie einen würdigen Abschluß seines Lebenswerks. Wie die Schrift zum „Ewigen Frieden" als sein politisches, so könnten wir sie als sein philosophisches Vermächtnis bezeichnen.

Auch auf anderen Gebieten, die wir hier nicht weiter behandeln können, hat Kant fruchtbare und tiefdringende Gedanken entwickelt, so, wenn er in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (1786, 2. Auflage im folgenden Jahre), die Goethe besonders hoch schätzte und in beiden Auflagen besaß, die Verbindungslinien von der Philosophie nach der Physik hin zog und namentlich die Grundbegriffe der damaligen Mechanik und Dynamik, vor allem der der Materie, zergliederte. Oder wenn er, wie in seinen Vorlesungen über Anthropologie, die er gegen Ende seines Lebens (1798) auch in Buchform herausgab, seinen von eindringender Welt- und Menschenkenntnis erfüllten Gedanken auf dem Felde, das in seinem in erster Linie erkenntniskritisch gerichteten System naturgemäß zurücktritt: der Psychologie des Individuums (Temperament, Leidenschaften, Charakter, Stil und Sprache) und der verschiedenen Stände, Geschlechter, Völker populären Ausdruck gab. Das Wesen des Genies ist ja überhaupt nicht auszuschöpfen.

### Zusammenfassende Fragen:

1. Welche Ansichten hegt Kant über Kriegs-, äußere und Kolonialpolitik?
2. Welchen Zweck verfolgt seine Schrift „Zum ewigen Frieden"?
3. Wie lauten die sechs „Vorfriedens"- und die drei „Definitiv"-Artikel seines Friedensvertrags?
4. Welches Verhältnis besteht zwischen Politik und Moral?

Uns bewegt zum Schluß noch eine andere Frage:

## 14. Kants Einfluß auf das deutsche Denken.

### A. Philosophie überhaupt.

Welche Einwirkung hat Kants Persönlichkeit und Lehre auf seine Zeitgenossen und Nachfolger geübt? Wie wirkt sie noch heute nach? Und welches kann ihre Zukunftswirkung sein?

Diese in die Tiefe noch mehr als in die Breite gehende Wirkung, die wir gleich im einzelnen kennen lernen wollen, konnte Kants aus dem Innersten seiner Persönlichkeit herauswachsende Philosophie nur darum ausüben, weil sie die besten Seiten des deutschen Wesens verkörpert, d. h. jenes idealen Deutschtums, wie es sein sollte, das mit echtem Menschentum einerlei ist.

Da gewahren wir zunächst jene aus unbedingtem Wahrheitsstreben entspringende Gründlichkeit des Denkens, die allen Problemen auf den Grund geht, weil eben völlige Klarheit, bedingungslose Gewißheit für den wahren Philosophen (= Weisheitsfreund) unumgängliches Erfordernis ist, weil die Vernunft, wie Kant immer wieder einschärft, erst in lückenloser systematischer Einheit ihre Befriedigung findet. Dazu gehört jene Gewissenhaftigkeit, die sich nach Kant bei logischen oder mathematischen Erörterungen unter Umständen zur „Peinlichkeit" steigern muß, so daß sie weniger gewissenhaften Denkern mitunter als Pedanterie erscheinen mag. Jene Gewissenhaftigkeit des Philosophierens, die auch dem Stil seiner kritischen Hauptwerke das Gepräge gibt. Kant hat in den Schriften seiner jüngeren Jahre und ebenso auch in den populären Abhandlungen seiner späteren Zeit gezeigt, daß er in durchaus klarem, verständlichem Deutsch sich auszudrücken verstand; desgleichen in seinen Briefen und seiner von allen Berichterstattern als ebenso klar wie geistvoll gerühmten mündlichen Unterhaltung. Was der ungeübte Leser in seinen großen kritischen Schriften nicht ohne Grund als schwierig empfindet, die überlangen und umständlichen Satzgefüge, die mit häufigen Einschränkungen und Zwischensätzen, mit allerlei Wenns und Abers arbeiten, das ist eine Folge seiner logischen Gewissenhaftigkeit, die jedem Gedanken, jedem Bedenken sein Recht geben will. Sagt er doch einmal: wer Gründlichkeit in den Wissenschaften fördern wolle, der müsse selber alle Schwierigkeiten aufdecken, ja „selbst auf Einwürfe sinnen, auf die noch kein Gegner gefallen ist". Denn echte Philosophie muß nach ihm überzeugen, nicht überreden wollen. Einsichten sind besser als Einfälle, Urteilskraft besser als „Witz" (Esprit). Daher auch seine reine Sachlichkeit, seine Abneigung gegen die „hinterlistige Kunst" der Rhetorik, sein Widerwille gegen alle Effekthascherei, gegen alles bloß Modische, gegen alle bloß an das Gefühl appellierende Schwärmerei. Der Anfänger jedoch, der in Kants Philosophie eindringen will, beginne lieber nicht mit seinen „Kritiken", sondern mit seinen verständlicheren kleineren Schriften, z. B. den „Prolegomenen" für die theoretische, der „Grundlegung" für die praktische Philosophie, oder einer populären Einführung, wie unserer kürzlich veröffentlichten „Kants Weltanschauung aus seinen Werken" (O. Reichl, Darmstadt 1919). Dann wird er allmählich auch die schwierigeren Schriften verstehen lernen und vielleicht zu Goethes Urteil sich bekennen, der einmal zu dem jungen Schopenhauer sagte: wenn er eine Seite Kants lese, werde ihm zumute, als trete er in ein helles Zimmer!



Und nun ein weiteres. Kant hat seine Philosophie selbst als Idealismus bezeichnet. Idealismus aber entspringt (vgl. oben S. 25) aus dem innersten Quell der Persönlichkeit, bedeutet also schon deshalb nichts Starres, Abstraktes, Abgeschlossenes, sondern Selbständigkeit, Selbsttätigkeit (Spontaneität), Selbstgesetzgebung (Autonomie) des in uns wohnenden „Vermögens der Ideen", d. i. der Vernunft. „Was du erstrebst, steckt in dir, suche es nicht draußen" sagt Kant mit dem lateinischen Dichter oder, wie sein großer dichterischer Jünger Friedrich Schiller es noch schöner ausgedrückt hat:

„Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor."

Vernunft ist der „letzte Probierstein" aller Dinge. Und der Wahlspruch echter Aufklärung lautet: Sapere aude, zu deutsch nach Kant: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen." Sie bedeutet den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit". Vernunft aber ist in stetem, lebendigem Schaffen begriffen. Erst so kann man den vollen Sinn jenes Doppelsatzes begreifen, in welchen derselbe Schiller in seinem großen philosophischen Bekenntnisbrief an Freund Körner vom 18. Februar 1793 die Bedeutung der Kantischen Philosophie zusammenfaßt: „Es ist gewiß von keinem Sterblichen kein größeres Wort gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme dich aus dir selbst; sowie das in der theoretischen Philosophie: Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze."

Nicht alle Zeitgenossen freilich — und damit kommen wir zu dem eigentlichen Ziele unserer jetzigen Ausführungen, den geschicht-

lichen Folgen des Kantischen Auftretens — verstanden den von Kant gemeinten Sinn dieser Worte. Gewiß, die alte Metaphysik erschien fast wie mit einem Schlage durch den Kritizismus vernichtet. Immer mehr „Kantianer" besetzten die Lehrstühle der deutschen Philosophie, seitdem Professor Schütz (Jena) in seiner schnell zu großer literarischer Bedeutung gelangten „Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung" mit rühriger Begeisterung für die neue Lehre eintrat. Aber viele von ihnen hatten von der Lehre des Meisters nur den Buchstaben erfaßt, wie Schiller spottete:

„Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung
Setzt! Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu tun."

Und neben die „Kärrner", zum Teil aus ihnen selber hervorgegangen, traten diejenigen, die sich mit dem bescheidenen Ziele, das der Philosoph des Kritizismus sich gesetzt: die Voraussetzungen und Bedingungen der tatsächlichen Wissenschaft zu entdecken, ordnen und kritisch nachzuprüfen, nicht zufrieden geben wollten — und neue, „eigene" Wege einschlugen. Sie vergaßen die Mahnung des Meisters, daß Philosophie „bescheiden" mache, daß sie damit beginnen müsse, ihre eigenen Grenzen zu kennen. Karl Leonhard Reinhold — derselbe, der für das populäre Verständnis von Kants Ethik, das Eis erst gebrochen (vgl. S. 93) — ist zugleich der erste von den zahlreichen Nachfolgern Kants, der, über dessen „Kritik" hinausstrebend, als deren Grundlage und Unterbau ein „System" verlangt. Ihm folgt dann die Reihe derer, die — jeder ein neues besonderes — System begründen, von denen wir hier nur die allerwichtigsten: die Fichte, Schelling, Hegel nennen. Es ist hier nicht der Ort, deren Philosophie zu charakterisieren — das findet man in jeder Geschichte der Philosophie — und ihre unleugbaren Verdienste hervorzuheben; sondern nur ihr allgemeines Verhältnis zu Kant. Unter seinem Einfluß stehen sie natürlich alle. Aber sie verschmähen die behutsame kritische Methode, die Schritt vor Schritt vorgeht und wie Kant einmal in hübschem Vergleich in seinem Nachlaß sagt, „wie der Elefant bei seinem Gange nicht eher einen Fuß aufhebt, um weiterzuschreiten, bis er fühlt, daß die übrigen dabei feste stehen". Sie wollen verwickelte philosophische Fragen, um wiederum im Kantischen Bilde zu bleiben, nicht schulmäßig wie er, sondern geniemäßig behandeln, „auf welche Ehre ich gänzlich Verzicht tue". So kam denn jene spekulative Flutwelle, die den bescheidenen Kritizismus, zumal er keine großen Vertreter mehr fand, in den Hintergrund drängte, wie auch im allgemeinen Geistesleben



der Zeit: in Religion, Politik, Geschichtschreibung, Literatur und bildender Kunst der Klassizismus sein Zepter an die Romantik abtrat. Der Kritizismus war nicht lange nach dem Tode seines Begründers, wenigstens in der Philosophie, halb vergessen.

Aber auch die hochfliegende Spekulation der nachkantischen Systeme geriet nach dem Tode ihrer Urheber bald auf einen toten Punkt. Jener Hochflut folgt um die Mitte des 19. Jahrhunderts ein auffallender Tiefstand der deutschen Philosophie. Extreme, unkritische Richtungen beginnen vorzuherrschen: auf der einen Seite der recht flache und grobkörnige naturwissenschaftliche Materialismus der Büchner, Vogt, Moleschott und Genossen; auf der anderen Seite ihr Gegenpart, ein ebenso einseitiger, mehr theologischer als philosophischer Spiritualismus. Da besann man sich, daß es an der Zeit war, auch in der Philosophie auf die schlichten Grundsätze ernster Wissenschaftlichkeit zurückzugehen, die 80 Jahre vorher von Immanuel Kant verkündet, von der nachfolgenden philosophischen Entwicklung zu ihrem eigenen Schaden verlassen worden waren. Auf die Zeit der überfliegenden Spekulation folgte eine solche der erkenntniskritischen Besinnung, ein Wiedererwachen des Kritizismus. Von den verschiedensten Seiten erhob sich zu Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre der Ruf: Zurück auf Kant! Frühere Hegelianer wie der Philosophiehistoriker Eduard Zeller, Herbartianer wie der Logiker Drobisch, Friesianer wie der Bonner Jürgen Bona Meyer, jüngere Gelehrte wie der Jenaer Otto Liebmann, glänzende philosophische Stilisten wie Rudolf Haym und Kuno Fischer waren einig in dieser Losung. Auch der nachdrückliche Hinweis Artur Schopenhauers, der eben jetzt beachtet zu werden begann, auf Kant als den einzig wahren unter den — vorschopenhauerschen Philosophen und die Kritik der reinen Vernunft als das Buch, das man gelesen haben müsse, ehe man ihn (Schopenhauer) verstehen könne, trug zur Erneuerung des Kantstudiums bei. Den endgültigen Sieg dieser neukantischen Bewegung bezeichnete das mit vorzüglicher Klarheit geschriebene, daher auch heute noch jedem Anfänger als eine der besten Einführungen in das philosophische Denken zu empfehlende Buch des vortrefflichen F. Albert Lange: „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" (2. Auflage 1873—1875, neue Ausgabe bei Reclam von O. A. Ellissen).

Und nun erfolgte eine Art Wiederauferstehung der kritischen Philosophie, bereichert um die wissenschaftlichen Erkenntnisse und Entdeckungen des seitdem verflossenen Jahrhunderts. Es erfüllte

sich ein Wort, das Kant zur Zeit seines geistigen Ringens in das Handbuch seiner logischen Vorlesung niedergeschrieben hatte: vom „Martertum der Philosophie, die vor die gegenwärtige Zeit vergeblich und nur nützlich vor die künftige schreibt". Und eine ahnende Prophezeiung sollte wahr werden, die er bei Beginn seines abnehmenden Ruhmes 1797 zu Stägemann geäußert haben soll: er sei gewiß, daß man in einem Jahrhundert seine Philosophie von neuem werde gelten lassen. Es begann eine Bewegung, die noch immer andauert, wenngleich sie ihren Höhepunkt seit dem Anfang des neuen Jahrhunderts wohl überschritten hat. Zahlreiche Kantphilologen haben seine Werke entweder neu herausgegeben oder reineren Text herzustellen sich bemüht; zahlreiche Kanthistoriker haben Beiträge zur Kenntnis seines Lebens, seiner Persönlichkeit, wie zur Entstehungsgeschichte seiner Schriften geliefert; zahllose Gesamt- und noch mehr Einzeldarstellungen haben sowohl seine einzelnen philosophischen Sätze wie seinen Entwicklungsgang und sein geschichtliches wie systematisches Verhältnis zu Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern in den Bereich ihrer Untersuchung gezogen.

Unter den bedeutenderen in den letzten fünf Jahrzehnten in Deutschland aufgetretenen Denkern gibt es kaum einen, der nicht sozusagen durch Kants Philosophie hindurchgegangen wäre, sich freundschaftlich oder gegnerisch mit ihr auseinander gesetzt hätte: Von Männern, die man Altkantianer nennen könnte, weil sie sozusagen auf des Meisters Worte schwören, bis zu denen, die nur durch ihn angeregt worden sind oder auch in feindlichem Gegensatz zu ihm stehen. Am tiefsten und eindringlichsten hat von den sogenannten *Neukantianern* Hermann *Cohen* (von 1873—1912 Lehrer der Philosophie in Marburg an der Lahn) und die von ihm begründete sogenannte „Marburger Schule" gewirkt, zu der vor allem der bekannte Philosoph und Pädagoge Paul *Natorp* (seit 1885 Professor in Marburg), daneben eine ganze Reihe jüngerer Gelehrter — der bedeutendste von ihnen Ernst Cassirer (jetzt in Hamburg) — gehören, und der auch der Rechtsphilosoph Rudolf Stammler (Berlin), ferner Franz Staudinger (Darmstadt), der Verfasser dieses Büchleins und eine Reihe anderer nahe stehen. In loserer Beziehung zu Kant steht die sogenannte „Badener" Schule Wilhelm Windelbands und Heinrich Rickerts, die namentlich eine erkenntnistheoretisch begründete Philosophie der Werte, unter besonderer Betonung der methodischen Unterschiede von Natur- und Kulturwissenschaft auszubauen sucht. Aber auch zahlreiche andere Denker Deutschlands sowie anderer Nationen (die wir von



unserer Betrachtung ausschließen müssen), sei es mehr positivistischer (A. Riehl, H. Vaihinger), sei es mehr metaphysischer Grundrichtung, haben nachhaltigen Einfluß von ihm erfahren. Erst in neuerer Zeit haben Einflüsse anderer, nachkantischer Denker (Fichtes, Schellings, Hegels) den Neukritizismus etwas zurückzudrängen begonnen[1].

Doch nicht bloß auf dem Gebiete der Philosophie im engeren Sinne des Worts, sondern auch auf zahlreichen anderen Gebieten der Wissenschaft hat Kants reicher und vielseitiger Geist fruchtbarste Anregungen hinterlassen. So zunächst auf dem der *Naturwissenschaft*. Wir nennen von den Älteren bloß den Begründer der modernen Physiologie Johannes Müller mit seiner Lehre von den spezifischen Energien der Sinnesorgane, den früh verstorbenen Friedrich Apelt (1812—1859), den Entdecker der Pflanzenzelle Matthias Schleiden, den Astronomen Zöllner und vor allem den berühmten Physiker Hermann Helmholtz nebst seinem Schüler Heinrich Hertz („Prinzipien der Mechanik", 1894).

Um Kants nachhaltigen Einfluß auf dem Felde der *Ästhetik* anzudeuten, brauchen wir ja nur, wenn wir von Heinrich von Kleist absehen, die Namen Schillers, Goethes und Wilhelm von Humboldts zu nennen. Vor allem *Schillers* Ästhetik beruht eingestandenermaßen auf dem Grunde der Kantischen, die von dem Dichter-Philosophen aus der ihm eigenen Denkweise heraus eine Weiterbildung und Ergänzung erfährt. Auch ihm bedeutet das Ästhetische eine neue Welt neben der des Erkennens und der Sittlichkeit, aus deren freiem „Spiel" im Gemüt sie ihren Ursprung nimmt. Neben dem physischen Zustand des Menschen, worin er die Macht der Natur „erleidet", und dem moralischen, in dem er ihr „überlegen ist", setzt Schiller als dritten den ästhetischen, in welchem er sich ihrer „entledigt", indem er die Gegensätze Natur—Sittlichkeit, Leiden—Tätigkeit, Stoff—Form in die Harmonie der Kunst auflöst. Daher ist ästhetische Bildung notwendig: als Erziehung des Einzelnen wie der Gesellschaft zur Sittlichkeit, deren Vollendung sie zugleich darstellt.

Durch den Freundschaftsbund mit Schiller (1794) ist dann auch *Goethe*, der bis dahin seine philosophische Nahrung namentlich aus Herder und Spinoza gezogen hatte, der Kantischen Philosophie näher gebracht worden. Schon vorher hatte er sich nach seinem eigenen

[1] Näheres über das oben Dargelegte und die deutsche Gegenwartsphilosophie bietet meine Geschichte der Philosophie (5. Auflage 1919), besonders in Kapitel XXIV, „Erneuerung des Kritizismus" (Bd. II S. 419—450) und XXVI (Philosophie der Gegenwart, S. 476—489).

Bekenntnis durch die Grundgedanken der Kritik der Urteilskraft lebendig angeregt, sie seinem bisherigen Schaffen, Tun und Denken ganz analog (= verwandt, entsprechend) gefunden. Nun wuchs er „durch das Verhältnis zu Schiller immer mehr mit ihr zusammen". Und, wenn auch die ihm angeborene „anschauende" Künstlernatur sich nie in dem Maße wie diejenige Schillers der philosophischen Abstraktion zu eigen geben konnte, so hat er doch der Kantischen Philosophie, die ihn „auf sich selbst aufmerksam machte", die „Kunst und Natur nebeneinander stellt und beiden das Recht gibt, aus großen Prinzipien zwecklos zu handeln", bis an sein Ende dankbare Verehrung bezeigt.

Auch Wilhelm von Humboldt hat nicht bloß als Staatsmann und Pädagoge, sondern auch als Ästhetiker und Sprachphilosoph die Kantischen Grundsätze, die seine Jugend begeistert hatten, nicht aufgegeben. Und der bekannte Philologe Gottfried Hermann ist, wie sein Schüler Otto Jahn bezeugt, als Sprachforscher wie als Mensch nachhaltig von Kant beeinflußt worden.

## B. Praktische Philosophie.

Doch erst der praktische Philosoph ist nach Kant der „eigentliche" Philosoph. Erst auf dem Gebiete des Wollens und Handelns entströmt alles Wertvolle dem lebendigen Quell der freien Persönlichkeit, die den ganzen ehernen Mechanismus der Natur anerkennt und gleichwohl zu ihm ihr freiheitsbeseeltes, trotziges: Und dennoch! sagt. „Die Welt ist das, wozu wir sie machen." „Leben" bedeutet für unseren Ethiker geradezu: Selbsttätigkeit.

Kein Wunder, daß gerade die Sittenlehre Kants, die wir oben in ihren Kernzügen wiederzugeben uns bemühten, eine noch weit unmittelbarere und mächtigere Wirkung auf die weitesten Kreise ausgeübt hat als seine im Grunde doch nur dem wissenschaftlich Denkenden verständliche theoretische Philosophie. Man muß die begeisterten Ergüsse in den Briefen an Kant lesen, die seine Grundlegung (1785) oder seine Praktische Vernunft (1788) in den Herzen dankbarer Leser auslöste, von denen wir im folgenden nur einige der bezeichnendsten wiedergeben[1].

So schreibt K. L. Reinhold, gewesener Barnabitermönch in Österreich, nunmehr Jenaer Professor und Schwiegersohn Wielands,

[1] Andere finden sich in den Einleitungen zu meinen Ausgaben der oben genannten Kantschriften.



am 19. Januar 1788 an Kant als den „erhabenen Stifter der Eintracht zwischen meinem Kopf und Herzen", „der mir unter allen Männern gegenwärtiger und vergangener Zeit der merkwürdigste ist", „an dem meine Seele mit einer Liebe hängt, die so rein und so unauslöschlich ist als das Licht der Erkenntnis, das er in ihr aufgesteckt hat": er werde ihm „nicht nur die Ruhe und die seligste Beschäftigung, sondern auch die süßeste Freude" seines Lebens in Zukunft zu verdanken haben. Wenn ihm der Himmel einen Sohn schenke, so sollten Kants Brief und sein „unschätzbares Geschenk" der Kritik der praktischen Vernunft „die unveräußerlichen Kleinodien sein, die ich ihm hinterlassen werde". Kant werde wie eine Sonne leuchten gegen das „schwache Lämpchen", das er (Reinhold) in seinen „Briefen über die Kantische Philosophie" (1786/87) dem Publikum „aufgesteckt" habe. — Der junge Mediziner J. B. Erhard aus Nürnberg fühlte schon beim Lesen der „Grundlegung" „ein Wonnegefühl durch alle Glieder strömen" (an Kant 12. Mai 1786) und verdankte nach dem Bekenntnis seiner Selbstbiographie eine „Wiedergeburt seines ganzen inneren Menschen" der Kritik der praktischen Vernunft, die ihn immer wieder zu „Tränen der höchsten Wonne" hinzureißen und aus Stimmungen der Niedergeschlagenheit und des Pessimismus aufzurichten vermochte. Nachdem er 1790/91 zu Jena in vertrauten Verkehr mit Reinhold und Schiller getreten, machte er im folgenden Sommer die weite Reise über Kopenhagen, wo er in Baggesen einen begeisterten Gesinnungsgenossen gewann, der Kant den „zweiten Messias" zu nennen pflegte, nach Königsberg, um den geliebten Meister von Angesicht zu Angesicht kennen zu lernen. Mit ihm verlebte er dann „selige Tage", nicht sowohl Erläuterungen von ihm erbittend, als ihm für die geschenkte Wonne dankend. Auch Kant bedauert es in einem späteren Briefe (vom 21. Dezember 1792), ihn nicht näher zu haben, „den ich unter allen, die unsere Gegend je besuchten, mir am liebsten zum täglichen Umgang wünschte". Und Jean Paul schrieb an einen vertrauten theologischen Freund am 13. Juli 1788: „Kaufen Sie sich ums Himmels willen zwei Bücher: Kants Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten und Kants praktische Vernunft. Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal."

Reinhold war es auch, der durch seine in Wielands Teutschem Merkur veröffentlichten, populär gehaltenen ‚Briefen über die Kantische Philosophie' Kants Lehre zuerst in weitesten Kreisen verbreitete. Er schuf in Jena im Verein mit Schütz (s. oben), dem Juristen Hufeland, der Kants ‚Grundlegung' das Verdienst zu-

sprach, „die ganze Sittlichkeit zuerst fest gegründet zu haben“, Magister Schmid und Friedrich Schiller jenes Zentrum Kantischer Philosophie, von dem aus sich die neue Lehre in alle Welt verbreitete. Das nahe Verhältnis zwischen beiden lockerte sich erst, als später Reinhold neue, abweichende Wege einschlagen zu müssen glaubte.

* * *

Nachdem durch Kants ethische Schriften seine Lehre in weite Kreise unseres Volkes gedrungen war, hatte seine darauf gegründete „Religion“ (1793) rascheren Erfolg. Bereits im nächsten Jahre erlebte sie eine zweite Auflage. Unter die Stimmen der unbedingten oder bedingten Anhänger mischten sich freilich auch gegnerische. Daß die letzteren in erster Linie vom Pietismus und der Orthodoxie herrührten, ist nicht zu verwundern. Wenn auch einzelne „reine Mystiker“ in Kants Auffassung nicht ohne Grund eine innere Verwandtschaft mit der ihrigen erblickten, die das „innere Gesetz“ ihres Gewissens als Richtschnur ihres Handelns und reine sittliche Gesinnung und strenge Pflichterfüllung als den wahren Gottesdienst ansahen, wenn auch Jung-Stilling in Marburg ihn schon vorher als „großes, sehr großes Werkzeug in der Hand Gottes“ bezeichnet hatte (an Kant 1. Mai 1789): so neigte die große Mehrheit auf dieser Seite doch wohl mehr der Ansicht des Barmer Sektenhäuptlings Dr. Samuel Collenbusch zu. Der schrieb mit jener Mischung von naivem Selbstbewußtsein und Sorge um das Seelenheil anderer, welche so oft die Art dieser Frommen kennzeichnet, an den großen Denker: „Mein lieber Herr Professor! Des Herrn Kants Vernunftglaube ist ein von aller Hoffnung ganz reiner Glaube. Des Herrn Kants Moral ist eine von aller Liebe ganz reine Moral. Nun entsteht die Frage: In welchen Stücken unterscheidet sich der Glaube der Teufel (!) von dem Glauben des Herrn Kants? und in welchen Stücken unterscheidet sich die Moral der Teufel und die Moral des Herrn P. Kants?“ Der Philosoph hat anscheinend weder dieses anmaßliche Schreiben noch auch mehrere spätere ausführlichere und gesittetere einer Antwort gewürdigt, und mit Recht.

Über den dumm-rohen Fanatismus einzelner Mönchsorden wie der Heidelberger Lazaristen, die den Namen „Kant“ ihren — Hunden beilegten, wie auf die nur zu erklärliche erbitterte Gegnerschaft, welche die katholisch-jesuitische Weltanschauung ihrem großen Gegner erwies und heute noch erweist, ist kein Wort weiter zu verlieren. Aber auch die flache „Aufklärung“ vom Typus Nicolais u. a. war von der Religionsschrift des Philosophen, den sie anfangs als



einen der Ihrigen betrachtet hatte, nicht erbaut. Hatte schon seine Kritik der reinen Vernunft ihre schönen Verstandes„beweise“ für das Dasein Gottes zerstört, dann seine praktische Vernunft ihre Glückseligkeits- und Nützlichkeitsmoral siegreich überwunden und zuletzt seine Kritik der ästhetischen Urteilskraft ihren flachen Kunsttheorien ein Ende bereitet, so waren sie jetzt von neuem unzufrieden, daß der kritische Philosoph nicht, wie sie, mit alledem in Christentum und Bibel aufgeräumt hatte, was über die Richtschnur ihres „gemeinen Menschenverstandes“ ging. Mit Nicolai selbst hat später der Philosoph in einer besonderen Flugschrift „Über die Buchmacherei“ (1798) satirisch abgerechnet. Daß seine Lehre vom radikalen Bösen freilich auch Goethe und (in verringertem Maße) auch Schiller abstieß, haben wir oben schon erwähnt.

Die Zahl der Anhänger war jedoch nicht minder groß. Zu denjenigen, die schon früher in Königsberg zu des Meisters Füßen gesessen und dann, um mit einem von ihnen, seinem Biographen Jachmann, zu reden, „als Apostel von dannen gegangen waren“, „um das Evangelium vom Reiche der Vernunft“ zu verbreiten, warb nunmehr das gedruckte Wort neue. „Schon sind,“ schrieb ihm der Theologieprofessor Ammon aus Erlangen, „Ihre Grundsätze, großer Lehrer, unter unseren besseren Theologen zu allgemein, als daß ein plötzlicher Stillestand zu befürchten wäre; sie werden zum Segen für die Menschheit wuchern und Früchte tragen für die Ewigkeit.“ Und Reinhold an Erhard: „Kants Religion innerhalb usw. hat mir den unbeschreiblichen Trost gewährt, mich mit gutem Gewissen laut und öffentlich einen Christen nennen zu können.“ „Überall kam,“ so habe ich an anderer Stelle[1] die Wirkung von Kants Schrift auf einen größeren Teil der damaligen protestantischen Theologie und Kirche zusammengefaßt, „die moralische Exegese (= Erklärung) auf, man suchte allen möglichen, auch den unbegreiflichsten Bibelstellen einen moralischen Sinn unterzulegen, allen Dogmen eine moralische Wendung zu geben; selbst in den theologischen Prüfungen wurden die Examinatoren häufig durch allzu kühne Interpretations- (= Auslegungs-)versuche der Kandidaten in Verlegenheit gebracht. Die Kirchengeschichte wurde nach Kant als Kampf zwischen der gottesdienstlichen und der rein moralischen Religion aufgefaßt, in der Moral Übereinstimmung der christlichen Sittengebote mit den Forderungen der Vernunft, d. h. der praktischen Philosophie Kants,

[1] In meiner Einleitung zur Ausgabe in der Philos. Bibliothek Bd. 45, S. LVII.

oder gar ein Zurückstehen der ersteren, mit ihrer Verheißung von Lohn und Strafe, hinter der letzteren behauptet. Sogar Predigten ‚nach Kantischen Grundsätzen‘ wurden gehalten.“

Selbst in katholische Gelehrtenkreise drang Kants Moral- und Religionsphilosophie ein. Pater Maternus Reuß in Würzburg gab 1789 mit Reinholds Erlaubnis dessen ‚Briefe‘, „von allem Anstößigen gegen den Katholizismus gereinigt“, mit Anmerkungen für seine Zuhörer heraus. Andere katholische Lehranstalten wie Erlangen, Bamberg, Salzburg folgten nach. Professor Reuß und sein Freund Stang kamen — unterstützt von dem aufgeklärten Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal — „160 Meilen weit her“ nach Königsberg, wo sie von Kant aufs freundlichste aufgenommen wurden. Im folgenden Jahre sandte der Philosoph dem katholischen Kollegen seine ‚Religion‘ mit einem Schreiben zu, das die Vereinbarkeit seiner Religionslehre mit einer empirischen, also auch einem Offenbarungsglauben, mit uns freilich nicht recht stichhaltig scheinenden Gründen, zu verteidigen sucht (wenigstens in dem als Bruchstück enthaltenen Entwurf). Schon vorher, als König Friedrich Wilhelm II. in Würzburg einzog, hatte auf den „Bandelieren“ der philosophischen Fakultät gestanden: „Königsberg in Preußen und Würzburg in Franken, durch die Philosophie geeint.“ Auch noch vier Jahre später modelten, nach Reuß' Bericht an Kant, fast alle Professoren der Theologie und Rechtsgelehrtheit ihren Vortrag nach dessen Grundsätzen und beobachteten dieselben sogar in Katechese und Predigt. Sogar in vielen „Frauenzimmergesellschaften“ bildete Kants System das Lieblingsgespräch (Stang an Kant, 2. Oktober 1796). Ebenso stand es in Mainz, weniger gut in Bamberg und Heidelberg, in welchem letzteren Ort ein Lazarist zum Widerruf und öffentlichen Widerlegung (!) seiner Kantischen Ansichten verurteilt und, als er das ablehnte, seines Amtes entsetzt wurde. Am finstersten in Bayern, Schwaben und der katholischen Schweiz. Desgleichen in Österreich, seit an die Stelle des freidenkenden Josef II. der beschränkte Franz I. getreten war, der seinem Studiendirektor erklärte: „Ich will einmal für allemal von diesem gefährlichen System nichts wissen.“

Es hieße einen Teil der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts schreiben, wollten wir die Entwicklung der deutschen Theologie nach Kants Tode darlegen. Der Rationalismus, der die Vernunft zum obersten Maßstab auch in Religionsfragen erklärte, ist beinahe fünf Jahrzehnte hindurch die vorherrschende Richtung in der theologischen Wissenschaft wie im religiös-kirchlichen Leben der evangelischen Gemeinden geblieben und hat sich auch in einzelnen Reform-



bestrebungen innerhalb des deutschen Katholizismus (Bischof von Wessenberg, Hermes in Bonn) bemerkbar gemacht. Wir verzichten auf die Nennung weiterer Gelehrtennamen und beschließen statt dessen unsere Darlegung lieber mit dem zusammenfassenden Urteil des sehr verständigen Ed. Zeller: „Diese Kantischen Rationalisten bleiben zwar samt und sonders hinter Kants geistreicher Behandlung der christlichen Lehren zurück; sie machen ferner dem Dogmatismus der älteren natürlichen Theologie in der Regel größere Zugeständnisse als jener, ohne doch die Einseitigkeit der bloßen Moralreligion durch einen tieferen Religionsbegriff zu verbessern ... Aber trotz dieser Mängel haben sie sich um die theologische Wissenschaft, die sittliche Erziehung und die religiöse Aufklärung unseres Volkes die größten Verdienste erworben; und die Kantische Philosophie hat, dadurch daß die Mehrzahl der deutschen Theologen fast ein halbes Jahrhundert lang von ihr ausging, einen höchst nachhaltigen und weitgreifenden Einfluß auf die allgemeine Bildung ausgeübt“ (Gesch. d. deutschen Philos. seit Leibniz. 1875. S. 420).

Gegen Ende der dreißiger Jahre hat diese rationalistische Generation aufgehört, und, ganz entsprechend der oben gekennzeichneten allgemeinen geistigen Lage, ist gegenüber den Extremen auf beiden Seiten der Einfluß des Kritizismus in der Zeit zwischen 1840 und 1860 fast gleich Null. Dagegen zeigt sich das Wiedererwachen Kantischen Geistes in den sechziger Jahren alsbald auch in der protestantischen Theologie. Besonders A. Ritschl und seine weit verbreitete Schule knüpfen an ihn und zwar an seine reinliche Scheidung zwischen Wissenschaft und Glaube, Ethik und Religion, Naturerkennen und Werturteil an. Ritschl selbst nennt Kant geradezu den „Erneuerer der sittlichen Weltanschauung der Reformation“ und seine Lehre „die praktische Wiederherstellung des Protestantismus“, dessen innere Voraussetzungen, die Begriffe von sittlicher Freiheit und sittlicher Schuld, er „auf kritische, d. h. wissenschaftlich notwendige Weise festgestellt“ habe. Allerdings tadelt er an ihm — und zwar mit Recht — die nachträgliche Verbindung seiner reinen ethischen Grundsätze mit dem „höchsten Gut“, desgleichen die Anfügung der Religion an die Moral als deren bloßes und zwar „zufälliges“ Anhängsel.

Ähnlich erklärt auch Kaftan, daß Kant „den praktischen Glauben des Christentums sich selbst zurückgegeben“ habe, „nachdem derselbe vom 2. Jahrhundert an seinen eigentümlichen Charakter durch die Theologie und in derselben eingebüßt hatte“. Auch Wilhelm Herrmann (Marburg) erblickt in Kants „Trennung der theoretischen Er-

kenntnis von der sittlich bedingten Überzeugung" geradezu den „Freibrief für die aus den Fesseln philosophischer Weltanschauungen erlöste Theologie", wenngleich er an die Stelle der religiösen Weltanschauung das sittliche Ideal gesetzt und Wesen und Wert der geschichtlichen Überlieferung auf religiösem Gebiet nicht genügend verstanden habe.

Als „Philosoph des Protestantismus" ist unser Philosoph denn auch nicht bloß von Theologen gefeiert worden, sondern auch von Friedrich Paulsen, Bruno Bauch, H. St. Chamberlain u. a. Und noch heute ist seine Lehre wenigstens in der protestantischen Theologie von bedeutendem Einfluß[1].

Auch auf anderen Wissenschaftsgebieten hat Kants Geist gewirkt. Von Geschichtschreibern haben Niebuhr und Schlosser tiefgehendsten Einfluß von Kants Ethik erfahren. — Und von den Rechtsgelehrten haben sich ihr Leben lang als selbständige, aber dankbare Verehrer des großen Königsbergers bekannt: Thibaut, der selbst noch im Jahre 1793 zu Kants Füßen gesessen hat, der neben ihm in Göttingen wirkende Hugo, Stifter der historischen Rechtsschule, und der Begründer der neueren Strafrechtswissenschaft, Anselm Feuerbach[2]. Aber auch in der Gegenwart ist Kants Einfluß auf diesem Gebiete noch nicht erloschen. Lilienthal hat 1897 in einer Kantgeburtstagsrede in Königsberg auf Kantische Spuren in unserem Bürgerlichen Gesetzbuch hingewiesen. Und vor allem der scharfsinnige Rechtsphilosoph Rudolf Stammler (lange in Halle, jetzt in Berlin) arbeitet in seinen tiefgründigen Werken, der „Lehre vom richtigen Recht" (1902) und „Theorie der Rechtswissenschaft" im Sinne von Kants kritischer Methode[3].

Auf pädagogischem Gebiete endlich hat Kant zwar nicht unmittelbar größere Erfolge bewirkt, da er ja nicht die Zeit gefunden hat, die Erziehungswissenschaft selber systematisch auszubauen. Aber auf dem Grunde seiner Methode und seiner Ethik ist die Sozial-Pädagogik aufgebaut, die Paul Natorp heute gegenüber der bloßen Individual-Pädagogik der engeren Herbartianer mit sieghaften Gründen verficht.

[1] Vgl. B. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion, Freiburg 1889. E. Troeltsch, Philosophische Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905.

[2] Näheres über sie s. bei H. Cohen, Kants Einfluß auf die deutsche Kultur. Berlin 1883.

[3] Näheres in meiner „Geschichte der Philosophie" (5. Aufl.) II, 487 f.



## C. Politik.

Der innerste Kern Kantischer Ethik ist, wie wir sahen, die Freiheit. Aber Freiheit bedeutet nach Kantischer Auffassung nicht Zügellosigkeit, sondern nur Befreiung von unvernünftigem Zwang, freiwillige Unterordnung unter das von uns für recht Erkannte. Sie ist darum durchaus vereinbar mit der Einordnung in das große Ganze des Staates. Daher die Stärke des Staatsgedankens bei Kant. Deshalb war auch seine weltbürgerliche Gesinnung, aus der er nie ein Hehl gemacht hat, bei ihm vereint mit echter Vaterlandsliebe, die nicht in dem falschen „Nationalwahn", daß das eigene Volk besser als alle anderen sei, besteht — obwohl „Regierungen diesen Wahn gerne sehen" —, sondern in wahrhaft patriotischer Sinnesart. „Patriotisch" aber ist „die Denkungsart, da ein jeder im Staat, das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen, das gemeine Wesen als den mütterlichen Schoß oder das Land als den natürlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen, und welchen er auch so als ein treues Unterpfand hinterlassen muß, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen." Von einem verwaschenen Weltbürgertum, das sich alle Völker in eine Art Brei aufgelöst denkt — eine phantastische Vorstellung übrigens, die im Grunde nur in der Einbildung beschränkter nationalistischer Gegner existiert — war Kant weit entfernt. Und in einer Nachlaßnotiz (um 1776—1778) hat er „die Ehre einer freien Nation, die da handelt" für „das Edelste" erklärt. Die Hauptsache aber ist ihm auch für das öffentliche Leben der kategorische Imperativ der Pflicht, der freilich nicht, wie es mitunter aus falsch verstandenem Patriotismus geschieht, mit dem als spezifisch preußisch gepriesenen Standpunkt der „verdammten Pflicht und Schuldigkeit", also einer Art Unteroffiziersmoral, bei der es heißt: „Parieren und nicht mucksen!", ohne weiteres gleichzusetzen ist, der vielmehr, wie wir gehört haben, dem Grundquell aller Sittlichkeit, der freien Persönlichkeit des sich selbst das Gesetz gebenden Individuums, entspringt.

Kant hat einmal, als es mit der Verbreitung seiner Philosophie noch langsam vorwärts ging, einem jungen Anhänger (L. H. Jakob) geschrieben, daß er seine Hoffnung für die Zukunft immer mehr auf das junge Geschlecht setze, das „Denkungsfreiheit und Herzhaftigkeit" genug besitzen werde, um sich von altgewordenem Wahne zu befreien. Er selbst hat die praktische Nachwirkung seiner Lehren auf politischem Gebiet nicht mehr erlebt. Aber sie erfolgte; sie kam,

als das von ihm bekämpfte, innerlich längst morsche politische System unter den Schlägen des korsischen Eroberers in wenig Monden zusammengebrochen war. Damals, als Preußen seine erste innere Neuorientierung begann, sind es von Kantischem Geiste beseelte Männer gewesen, welche das schwierige Werk des Wiederaufbaus mit opfernutiger Begeisterung in die Hand nahmen. Und es ist kein Zufall, daß gerade von Kants ostpreußischer Heimat aus die neue Bewegung ihren Ursprung nahm.

Hier hatten schon vor Stein und Hardenberg Jünger oder Verehrer des Königsberger Weisen, wie der ostpreußische Provinzialminister Friedrich Leopold von Schroetter und seine Gesinnungsgenossen, mit der Aufhebung der Frondienste auf dem platten Lande, der einengenden Zunftschranken in den Städten begonnen. In dem nämlichen Geiste wirkte sein Bruder, der Kanzler von Preußen; noch radikaler der langjährige spätere Oberpräsident der Provinz, Theodor von Schoen, der als Studiosus zu Kants Füßen gesessen und sich sein Leben lang stolz als Kantianer bekannt hat, genau im Sinne Kants (s. S. 75) für die Abschaffung der Erbuntertänigkeit und Verminderung der Fideikommisse (letzteres leider vergeblich), für vollständige Handels- und Gewerbefreiheit, überhaupt für „die freie Verfügung des Individuums über seine Kräfte". Unterstützt wurden sie dabei von dem unter Kants Zuhörern von Jachmann besonders hervorgehobenen Regierungsrat Morgenbesser, der überdies, bereits vor mehr als 100 Jahren, gleichfalls im engen Anschluß an die Forderungen Kants (oben S. 77 f.) für das allgemeine Stimmrecht aller Selbständigen, ja für Erklärung der Religionsgesellschaften zu privaten Vereinen eingetreten ist! Und der ebenfalls als guter Kantianer bezeugte Königsberger Polizeidirektor Johann Gottfried Frey hat nicht bloß schon im Jahre 1807 die vor wenigen Jahrzehnten bei uns eingeführte allgemeine progressive Einkommensteuer mit Selbsteinschätzung in Anregung gebracht und, zusammen mit dem freigesinnten Regierungspräsidenten von Auerswald, eine — im Grunde bis heute noch nicht zu vollständiger Durchführung gekommene — großzügige Schulreform „zur Befreiung der niederen Stände aus ihrer Unmündigkeit" vorgeschlagen; sondern er ist auch, was erst durch neuere Forschungen bekannt geworden ist, der Haupturheber der in ihren Grundzügen heute noch gültigen preußischen Städteordnung vom 19. November 1808 gewesen. Seine Denkschrift darüber beginnt mit den durchaus an Kant erinnernden Worten: „Zutrauen veredelt den Menschen, ewige Vormundschaft hemmt seine Reife." Von dem großen Reformstaatsmann Stein selbst ist es zwar nicht überliefert, daß er die Schriften des kritischen Philosophen studiert hätte; aber, wie sein bester Kenner und Biograph Max Lehmann von ihm sagt, „die ethische Ader, die sein Wesen durchdrang, war dieselbe, die in dem kategorischen Imperativ pulsierte." Dieser Kantianer (Frey) war sein Mann. In Freys Denkschrift fand er die eigenen Gedanken wieder und eignete sich ihre Form an (a. a. O. S. 462 f.).



Und zu den bürgerlichen kamen die militärischen Reformer aus Kants Schule. Den jungen Heinrich von Kleist freilich trieb die Kantische Philosophie gerade aus dem Soldatenhandwerk heraus; er machte damit ein Wort aus dem Nachlaß Kants wahr: infolge des Übermaßes von Disziplin beim Militär halte es „kein Offizier von Genie" dabei aus, sondern nehme den Abschied. Aber andere wußten doch die Sättigung ihres Bildungshungers mit ihrem soldatischen Beruf zu vereinen. So hatten schon in Kants mittleren Jahren ältere und jüngere Offiziere der zahlreichen Königsberger Garnison seinen Umgang gesucht. Und im Frühjahr 1793 schreibt Körner an Schiller: ein Husarenmajor von Funk habe sich von seinem Kameraden Thielemann (später preußischem General bei Belle-Alliance) alles geben lassen, was dieser von Kants, Fichtes und Reinholds Schriften in seiner Feldequipage gehabt habe. „Kant müßte es doch Spaß machen, wenn er wüßte, daß er auch am Rhein unter den Husaren verehrt und studiert würde. Und zwar von zwei Offizieren, die sich in ihrem Fache sehr auszeichnen." Von einem anderen jungen Offizier (von Knesebeck) heißt es: er lernte durch den jungen Schoen Kant kennen „und nahm deshalb (!) Scharnhorsts Ideen eifrig in sich auf".

Damit kommen wir zum Hauptpunkt. Alle die namhaften militärischen Reformer der Erhebungszeit waren mehr oder weniger von Kants sittlichem Geiste erfüllt, mochten sie nun auf der Berliner Kriegsakademie bei den Kantianern Kiesewetter und E. G. Fischer Mathematik und Logik gehört haben oder nicht. Der Leiter der Akademie aber war Scharnhorst. Gneisenaus berühmter Aufsatz „Von der Freiheit des Rückens", der die Aufhebung der körperlichen Züchtigung im Heere forderte, erschien in dem vom Königsberger Tugendbund[1] herausgegebenen „Volksfreund"; und in seinem Nach-

[1] Ein Mitglied des Tugendbundes, der für gänzliche Erneuerung der militärischen Erziehung eintrat, auch ein „Lesebuch für den gemeinen Soldaten" schrieb, war auch der Oberfiskal von Mosqua, der seinem einstigen Lehrer Kant in einem Briefe vom 2. Juli 1800 versichert, er werde seine Lehren „bis ins Grab treu zu bewahren und zu befolgen" wissen.

laß hat man ein Blatt ethisch-philosophischen Inhalts gefunden, das durchaus Kant-Fichteschen Geist atmet. Insbesondere Boyen, Scharnhorsts Mitarbeiter und Nachfolger, der Organisator der allgemeinen Wehrpflicht in Preußen, war ein unmittelbarer Schüler Kants, dem die Vereinigung der Humanitätsidee seines Lehrers mit seinem Soldatenberuf Lebensaufgabe war, und der schon 1799 in einer Abhandlung „Über die militärischen Gesetze" Sätze wie die folgenden niederschrieb: „Dasjenige Heer wird die beste Disziplin haben, welches die vollständigste und menschlichste Gesetzgebung hat." „Ein Bataillon guter Menschen nützt mehr als ein Regiment falstaffischer Rekruten." Kurz, ihn „trieb der kategorische Imperativ, den ihm sein Lehrer Kant ans Herz gelegt" (M. Lehmann). Zu den echten Jüngern Kants, wenn auch nicht im Schulsinne — ein besonderes Kantstudium ist von ihm nicht bezeugt —, gehört endlich auch der größte preußische Kriegstheoretiker General von Clausewitz. Was er in seinem berühmten Werk „Vom Kriege" über Genie, Charakter, Kritik, Methode, System, das Verhältnis von Theorie und Erfahrung sagt, ist zwar nicht stets in Kants Worten formuliert, aber doch in seinem Sinne gedacht. Und, wie er mit Kantischen Begriffen (Gesetz, Grundsatz, Maxime u. a.) arbeitet, so folgt er auch auf ethischem Felde den Spuren Kants, wenn seine Theorie der Kriegskunst ausdrücklich auch „die moralischen Größen in ihrem ganzen Werte zu würdigen und in die Rechnung mit aufzunehmen" für notwendig erklärt.

Und nun gar die der Vorbereitungszeit folgende preußische Erhebung von 1813 selbst, die in Kants Heimatstadt ihren begeisterten Anfang nahm, an der die von seinem Geist durchdrungenen Männer — genannt sei noch der wackere Königsberger Oberbürgermeister Heidemann — so hervorragenden Anteil nahmen, was bedeutet sie anders als die von ihm gelehrte Hingabe des Einzelnen an das Ganze, oder das Handeln einer freien Nation für ihre Ehre (S. 99)?

Trotzdem wäre es einseitig und entspräche nicht dem Sinne unseres Philosophen, wenn wir seine politische Wirkung bloß auf dem Gebiete nationaler Staatsgesinnung suchen wollten. Und auch die Demokratie, die der Verfassung unserer heutigen deutschen Republik zugrunde liegt, würde zwar seine Billigung finden; aber sie erschöpft die Grenzen seiner Nachwirkung nicht. Vielmehr hat auch die bisher größte politische Bewegung der Weltgeschichte Anschluß an ihn gesucht und gefunden: der Sozialismus. Freilich, der geschichtliche Kant selber war noch kein Sozialist, ja er konnte noch keiner sein zu einer Zeit, der die Maschinenindustrie und die



heute entwickelte Form des Kapitalismus ebenso mangelte wie infolge dieser Umstände die moderne Arbeiterklasse. Er hätte höchstens „Utopist" sein, d. h. ein sozialistisches Staatsideal in seiner Phantasie sich ausspinnen können; und in der Tat hat er sich an einer Stelle seines „Streits der Fakultäten" sehr sympathisch über die ihm bekannten sozialistischen Utopien älteren und neueren Datums ausgesprochen; solchen „Staatsprodukten" sich zu nähern, sei „nicht allein denkbar, sondern, soweit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann", sogar „Pflicht". Indes der alte Kant besaß, bei allem hochgespannten politischen Idealismus, den wir an ihm kennen gelernt haben, doch viel zu viel gesunden Wirklichkeitssinn, um etwa selber einen utopistisch-sozialistischen Gedankenbau zu entwerfen und seiner Zeit zur Ausführung zu empfehlen. So blieb sein politisches Ideal, trotz einzelner sozialistischer Keime und Ausblicke, die wir an anderer Stelle[1] gesammelt haben, doch der folgerecht ausgestaltete demokratische Rechtsstaat.

Eine andere Frage ist, ob nicht der heutige Sozialismus an ihn anknüpfen kann, an ihn angeknüpft hat. Und so ist es in der Tat. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist schon, daß der erste, der das „Zurück auf Kant!" in der Philosophie der letzten 60 Jahre nachdrücklich betont hat, Friedrich Albert Lange, sozialistisch gedacht, wenn auch diesen seinen Sozialismus noch nicht an Kant angelehnt hat. Das haben erst Hermann Cohen und seine Anhänger und Nachfolger getan. Und worin fanden sie diese Anknüpfung? In Kants kategorischem Imperativ, daß der Mensch dem Menschen niemals bloß Mittel, sondern jederzeit zugleich Selbstzweck sein soll. Das heißt mit anderen Worten: daß jedes „vernünftige Wesen", auch der armseligste Tagelöhner, die elendeste Proletarierin, für uns keine Maschine, kein „Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen", mit einem Worte keine „Sache" sein darf, sondern eine „Person", in der uns die Menschheit heilig sein soll. Das aber ist der Grundgedanke des Sozialismus, den wir hier natürlich nicht von seiner politischen Partei-, sondern von seiner sittlichen Weltanschauungsseite her betrachten. Die bestgemeinte „Freiheit", welche die Demokratie dem Einzelnen zu gewähren vermag, ist doch nur eine scheinbare, solange die Herrschaft des Privatkapitals ihn tatsächlich zu einem bloßen Arbeitsmittel in der Hand des Besitzenden macht. Sie wird zur Wirklichkeit erst, sobald

[1] „Kant und Marx" S. 31f. „Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus" (Berlin, P. Cassirer 1920), S. 33ff.

auch wirtschaftlich keiner mehr von dem anderen schlechthin abhängig, sondern „jedem Tüchtigen freie Bahn“, d. h. jedem durch tatsächliche Einrichtungen die freie Entwicklung seiner Anlagen ermöglicht ist. So sind recht verstandener Sozialismus und richtig aufgefaßter Individualismus auch gar keine Gegensätze, sondern sie ergänzen, ja mehr noch: sie bedingen und fordern sich wechselseitig. Erheben zur Gemeinschaft bedeutet keineswegs Beschränken oder Eindämmen des eigenen Selbst, im Gegenteil: Erweiterung und fruchtbarste Entfaltung seiner Kräfte.

Diese Gedanken haben zum erstenmal Neukantianer von der Denkrichtung Cohens ausgeführt[1]. Cohen selbst zwar von Anfang an (schon in „Kants Begründung der Ethik“, 1877), aber mehr gelegentlich. „Der Sozialismus ist im Recht, sofern er im Idealismus der Ethik gegründet ist; und der Idealismus der Ethik hat ihn begründet.“ Ja, er versteigt sich sogar einmal zu dem jedenfalls historisch sehr anfechtbaren Satz: „Kant ist der wahre und wirkliche Urheber des Sozialismus.“ Paul Natorp hat dann in seiner vor zwei Jahrzehnten zum erstenmal erschienenen „Sozialpädagogik“ (4. Auflage 1920) die enge Wechselbeziehung zwischen den sozialen Bedingungen der Bildung und den Bildungsbedingungen des sozialen Lebens klargestellt, indem er zugleich in seinem knappgefaßten Buche von nicht mehr als dreiundeinhalb hundert Seiten nicht weniger als eine erkenntniskritische, ethische, soziologische und pädagogische Begründung seines Themas lieferte. Und so in mannigfachen kleineren und größeren Abhandlungen bis zu seinem soeben veröffentlichten „Sozial-Idealismus“ oder „neue Richtlinien sozialer Erziehung“. Sodann gab Rudolf Stammler — zuerst 1896, 3. Auflage 1914 — in seinem bedeutenden Buche „Wirtschaft und Recht“ eine bis ins einzelne gehende systematische Begründung dieses sozialen Idealismus auf dem Grunde von Kants erkenntniskritischer Methode, von den ersten wirtschaftlichen Grundlagen bis hinauf zu dem Endziel einer „Gemeinschaft freiwollender Menschen“: eine Formulierung, in der die Verschlingung von Sozialismus und Individualismus ebenso sichtbar wird, wie in Marx' „Verein freier Menschen“ oder seiner kommunistischen „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die Entwicklung aller ist“. Und Franz Staudinger hat in wiederholten Schriften immer wieder den Kernsatz vertreten, daß der Kantianer, wenn die Gesetze

[1] Genaueres über den ganzen folgenden Gedankenkreis s. in meinem „Kant und Marx“, Kap. 4—6, S. 116—272.



[s]einer ethischen Zweckbildung nicht ein leeres Schema bleiben sollen, [zu] Marx kommen müsse, wie der Marxist, sobald er sich bewußte [un]d planmäßige Umgestaltung des Gegebenen zum Ziele setze, in [k]onsequenter Verfolgung seines eigenen Prinzips zu Kant. Auch ich selbst habe seit zwei Jahrzehnten in einer Reihe von Schriften und Abhandlungen einen ähnlichen Standpunkt vertreten.

Aber auch von der politischen sozialistischen Bewegung aus ist, wenngleich unter starker und zeitweise überwiegender Opposition einflußreicher marxistischer Theoretiker, eine Verbindung mit Kant gesucht worden. Von dem Deutschen- und Menschheitsfreunde Jean Jaurès an, der schon in seiner Dissertation von 1891 „die ersten Keime des deutschen Sozialismus bei Luther, Kant, Fichte und Hegel“ behandelte, über Konrad Schmidt, Ludwig Woltmann und Eduard Bernstein bis zu den Wiener Jung-Marxisten Max Adler und Otto Bauer, die ihren von Marx ausgehenden Sozialismus teils mehr an die Erkenntniskritik und Geschichtsphilosophie, teils an die Ethik des Königsberger Philosophen angeknüpft haben.

* * *

Wir haben unseren Rundgang durch die nachkantische Zeit vollendet und gesehen, welchen tiefdringenden Einfluß Kant auf das deutsche Denken schon zu seiner Zeit geübt und dann, nach längerer Pause, seit mehr als einem halben Jahrhundert wiedergewonnen hat. Bis zur Gegenwart. Und so ist Kant auch unsere beste Zukunftshoffnung bei dem unbedingt notwendigen inneren Wiederaufbau unseres zur Zeit am Boden liegenden deutschen Vaterlandes. Es wird einer vollkommenen Lebenserneuerung unseres Volkes an Haupt und Gliedern bedürfen. Und um sie durchzuführen, werden wir alle die Eigenschaften im stärksten Maße nötig haben, die Kants Persönlichkeit und Lehre vom Innersten aus durchdringen: seinen Wahrheitsdrang und seine Ehrlichkeit, seinen Ernst und seine Gründlichkeit, seine Selbstkritik und seine Besonnenheit, seine Freiheitsliebe und sein Pflichtgefühl, seine Männlichkeit und seinen Zukunftsglauben. Doch wenn wir wahrhaft Kantischen Sinnes sind, werden wir uns von solchem Erneuerungswerk auch durch die größten Schwierigkeiten nicht abschrecken lassen.

Tu ne cede malis, sed contra audentior ito,

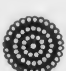
zu deutsch:

Gib dem Unglück nicht nach, sondern tritt ihm immer kühner entgegen!

So lautete einer der Lieblingssprüche unseres Philosophe
Und vertrauen wir dabei dem Wiedererstehen des alten deutsch
Volkscharakters, dem Kant „Beharrlichkeit und anhaltend
Fleiß“ nachsagte, und dem Geist der Disziplin und gesetzmäßiger
„Unterwerfung“, der mit dem echten „Freiheitsgeist“ verbunden ist,
der „nicht glänzt“, jedoch „stetig“ ist „in Arbeit, unverdrossen, gleichmütig“, der „festen Sinn“ besitzt und darum „die Anlage, alles zur Vollkommenheit zu bringen“.

## Zusammenfassende Fragen:

1. Inwiefern zeigt Kant echt deutsche Sinnesart?
2. Was bedeutet bei ihm Idealismus?
3. Welcher Gegensatz besteht zwischen seiner Methode und derjenigen von Fichte, Schelling und Hegel?
4. Wann erwacht der Kritizismus von neuem?
5. Welche Wirkung übte Kants Sittenlehre auf die Zeitgenossen?
6. Desgleichen seine Religionslehre?
7. Welche Nachwirkung ging von ihm auf die Staatsmänner und Militärs der preußischen Reformzeit (1807ff.) aus?
8. Wie stellt sich Kant zum Grundgedanken des Sozialismus?
9. Läßt sich der moderne Sozialismus von Kant ableiten?
10. Sind Sozialismus und Individualismus Gegensätze?
11. Welche Bedeutung hat Kant für den inneren Wiederaufbau unseres Vaterlandes?



# Anhang.

## rklärung einiger philosophischer Kunstausdrücke und Fremdwörter.

S. 14. Skeptiker (wörtlich: zum Bedenken oder Bezweifeln Geneigte), nennt man in der Geschichte der Philosophie diejenigen Denker, die an der Gültigkeit und dem Werte des Wissens zweifeln.

ebd. dogmatisch (nach Kant): ohne vorhergehende Prüfung (Kritik) blind der Vernunft vertrauend (vgl. S. 22, 26).

S. 14, Anm. Metaphysik: angebliche Wissenschaft von dem, was über die Sinne hinausgeht.

S. 25. konstitutiv = fest bestimmend; regulativ = regelnd, bloß die Richtung angebend.

S. 33. Demonstration = Beweis.

S. 33. Ethik = Lehre von der Sittlichkeit; Prinzip = oberster Grundsatz.

S. 35. Rigorismus = kalte Strenge, Starrheit.

S. 39. Mystik = schwärmerische Geheimlehre; quietistisch = ruheselig.

S. 40. Naturteleologie = Lehre von der Zweckmäßigkeit der Natur.

ebd. (vgl. S. 103). kategorischer Imperativ = unbedingtes Gebot.

S. 41. karthäuserartig = mönchisch.

S. 43. aequam memento rebus in arduis servare mentem (ein Vers des römischen Dichters Horaz) = denke daran, in schlimmer Lage Gleichmut zu bewahren.

S. 46. subjektiv hier = persönlich.

S. 47. exemplarisch = musterhaft; Manieriertheit = Künstelei.

S. 48. Kontemplation = Betrachtung; dynamisch hier = machtvoll, durch seine Kraft wirkend. Affektlosigkeit = Leidenschaftslosigkeit.

S. 50. Originalität = Ursprünglichkeit; Humanität = Menschlichkeit, reines Menschentum.

S. 53. Zelebrierung = feierliches Begehen.

S. 54. Zendavesta, Veda (richtiger statt Vedam), Koran = die heiligen Bücher der alten Perser, Inder, Mohammedaner.

S. 54. Mysterien = Geheimnisse, geheimnisvolle Lehren.

S. 55. Symbol = Sinnbild.

S. 59. Hierarchie = Priesterherrschaft.

S. 60. Introduktion = Einführung.

S. 64. Anthropologie = Menschenkunde.

S. 66. Signatur = Zeichen, Merkmal.

S. 70. Definition = Begriffsbestimmung.

S. 72. Montesquieu: französ. Geschichtsphilosoph (1689—1755).

S. 73. „Die platonische Republik“, d. h. der sozialistische Idealstaat, den der griechische Philosoph Plato in seinem Werk „Der Staat“ (lateinisch: Republik) entwarf.

S. 75. Regalien = Herrscherrechte.

S. 76. Palladium (eigentl. das schützende Götterbild der Pallas Athene) hier = der bewährte Schutz. Absolutist = Anhänger einer uneingeschränkten Herrschaft.

S. 77. laissez faire oder laisser aller: das freie Gehen- oder Sich-entwickelnlassen der wirtschaftlichen Verhältnisse, wie es der Begründer der modernen Volkswirtschaftslehre, der von Kant geschätzte Schotte Adam Smith (1723—90), vertrat.

S. 78. Scheinkonstitutionalismus = ein bloß dem Schein nach bestehendes Verfassungsleben.

S. 81. Swift: ein von Kant gern gelesener englischer Satiriker des 18. Jahrhunderts.

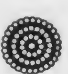
S. 83. Föderalismus: vertragsmäßiger Bund.

S. 89. Spiritualismus: philosophische Richtung, welche einseitig bloß den Geist (lateinisch spiritus) im Gegensatz zum Körper betont.

S. 91. Positivismus, positivistisch: sich mit dem uns sicher (positiv) Gegebenen begnügend. Physiologie = Lehre von der körperlichen Natur der organischen Wesen; spezifische Energie = eigenartige Erregungsweise eines Sinnesorgans (z. B. des Auges oder Ohres), vermöge deren es auf die verschiedenen äußeren Reize stets mit der gleichen Art von Empfindungen (in diesem Falle Seh- oder Hörempfindungen) antwortet.

S. 104. Der Individualismus betont die Rechte des Einzelnen, der Sozialismus die der Gemeinschaft.

S. 104. Assoziation = Vereinigung.



Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

S. 75. Regalien = Herrscherrechte.

S. 76. Palladium (eigentl. das schützende Götterbild der Pallas Athene) hier = der bewährte Schutz. Absolutist = Anhänger einer uneingeschränkten Herrschaft.

S. 77. laissez faire oder laisser aller: das freie Gehen- oder Sichentwickelnlassen der wirtschaftlichen Verhältnisse, wie es der Begründer der modernen Volkswirtschaftslehre, der von Kant geschätzte Schotte Adam Smith (1723—90), vertrat.

S. 78. Scheinkonstitutionalismus = ein bloß dem Schein nach bestehendes Verfassungsleben.

S. 81. Swift: ein von Kant gern gelesener englischer Satiriker des 18. Jahrhunderts.

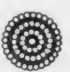
S. 83. Föderalismus: vertragsmäßiger Bund.

S. 89. Spiritualismus: philosophische Richtung, welche einseitig bloß den Geist (lateinisch spiritus) im Gegensatz zum Körper betont.

S. 91. Positivismus, positivistisch: sich mit dem uns sicher (positiv) Gegebenen begnügend. Physiologie = Lehre von der körperlichen Natur der organischen Wesen; spezifische Energie = eigenartige Erregungsweise eines Sinnesorgans (z. B. des Auges oder Ohres), vermöge deren es auf die verschiedenen äußeren Reize stets mit der gleichen Art von Empfindungen (in diesem Falle Seh- oder Hörempfindungen) antwortet.

S. 104. Der Individualismus betont die Rechte des Einzelnen, der Sozialismus die der Gemeinschaft.

S. 104. Assoziation = Vereinigung.



Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

